This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

36.
584.

36.
584.

Commentar

über

das Buch

Koheleth

von

August Knobel,

Doctor der Philosophie, Licentiaten und ausserordentlichem Professor der Theologie an der Universität zu Breslau.

Leipzig, 1836.

Verlag von Johann Ambrosius Barth.

584.

BIBLIOTHECA·BODLEIANA·

Vorrede.

Dass nach den Fortschritten, welche die Exegese des alten Testaments in der nächst verflossenen Zeit gemacht hat, das von den neueren Bibelauslegern in Vergleich mit andern Schriften des alten Testaments ziemlich vernachlässigte Buch Koheleth einer neuen Bearbeitung bedurfte, räumen gewiss Alle ein, die mit dem Stande der hierher gehörigen Litteratur bekannt sind. Dem Verfasser vorliegender Arbeit wenigstens machte sich dieses Bedürfniss bei wiederholter Lesung des dunklen Buches und seiner neuesten Erklärer in hohem Grade fühlbar. Ob nun aber durch gegenwärtigen von einem angehenden Schriftsteller dem theologischen Publikum dargebotenen Commentar jenem Bedürfnisse einigermassen abgeholfen werde, darüber steht dem Verfasser kein Urtheil zu; er erwartet dasselbe von kundigen Beurtheilern mit dem Bewusstsein sorgfältig gemachter Studien und redlich angewendeten Fleisses, und be-

36.
584.

steller zunächst selbst sich erklären müsse, muss bei Koheleth eine um so strengere Anwendung finden, je eigenthümlicher seine Denkweise ist, und je weniger erläuternde Parallelen zu ihr in den übrigen Büchern des alten Testaments sich finden. Deshalb ist überall die Ansichtsweise Koheleth's, wie sie sich aus Stellen sicherer Deutung ergeben hatte, festgehalten und der Versuch gemacht worden, Koheleth in Harmonie mit sich selbst zu erklären. Denn die häufig gemachte Annahme von Widersprüchen bei einem so scharfen Denker, wie Koheleth, erschien gleich Anfangs unstatthaft und erwies sich auch bei einer genaueren Betrachtung derselben als unbegründet. Vergl. den Versuch, die angeblichen Widersprüche bei Koheleth zu lösen, in der Einl. §. 3.

Es versteht sich von selbst, dass dabei die exegetische Hilfe, welche die alten Uebersetzungen, sowie die Commentare über Koheleth gewähren, von denen gerade eine nicht unbedeutende Anzahl mir zu Gebote stand, nicht vornehm von der Hand gewiesen und ignorirt werden durfte. Auf sie habe ich daher durchgängig eine prüfende und, wo es nöthig schien, beurtheilende Rücksicht genommen, um theils mich vor einseitigen Auffassungen zu bewahren,

theils Beiträge zur Geschichte der Auslegung Koheleth's zu liefern, theils auch dem Leser, welcher andre Commentare einzusehen nicht Lust oder Gelegenheit hat, falls ihm die von mir gegebene Erklärung nicht zusagen sollte, die Wahl einer andern zu erleichtern. Um jedoch sowohl Verwirrung, als allzugrosse Weitläuftigkeit zu vermeiden, habe ich, wo es anging, die Meinungen Andrer klassificirt und mich bei der Angabe und Beurtheilung derselben der Kürze im Ausdruck befleissigt, überall aber das eigene Urtheil unbefangen zu erhalten und die zu einer consequenten Auslegung nothwendige Selbstständigkeit mir zu bewahren gesucht, wie dies wohl dem Aufmerksamen nicht entgehn wird. — Bei der Uebersetzung ist Wörtlichkeit und Treue angestrebt, zugleich aber auf deutlichen Ausdruck des Sinnes gesehn worden. Die Eintheilung des Buches in Abschnitte, welche lediglich nach dem Innern desselben gemacht worden ist, schien zur leichteren Uebersicht nothwendig. Demselben Zwecke dienen auch die speciellen Einleitungen zu den einzelnen Abschnitten. Das Verweisen auf die grösseren grammatischen Werke von *Gesenius* und *Ewald* zugleich, nicht auf eins von beiden ausschliesslich, wird man nicht misbilligen.

Schlüsslich bitte ich, die leider zahlreichen Druckfehler mit meiner Entfernung vom Druckorte entschuldigen und vor dem Gebrauche der Schrift verbessern zu wollen, und wünsche, dass dieser Commentar zum Verständniss des schweren Buches etwas beitragen und die Auslegung desselben fördern helfen möge.

Breslau, im November 1835.

A. Knobel.

Historisch-kritische

Einleitung.

Inhaltsanzeige.

§. 1. Ueberschrift . . . . . Seite 1
§. 2. Inhalt . . . . . - 14
§. 3. Lösung der Widersprüche . . . . . - 25
§. 4. Veranlassung und Zweck . . . . . - 33
§. 5. Anlage . . . . . - 40
§. 6. Charakter . . . . . - 49
§. 7. Diction . . . . . - 60
§. 8. Verfasser . . . . . - 75
§. 9. Zeitalter . . . . . - 90
§. 10. Ansehn und Schicksale . . . . . - 95

Druckfehler und Verbesserungen.

S. 2. Z. 1. v. u. für *αγοράζω* lies *ἀγοράζω*.
- 5. - 9. v. o. hinter vorhanden lies *ist*.
- 6. - 7. v. u. für *semel* lies *semet*.
- 30. - 9. v. u. - *habe* - *haben*.
- 41. - 14. v. u. - *Kap. 1, 5—8* lies *Kap. 1—5, 8*.
- 41. - 9. v. u. - *Dislocutionen* l. *Dislocationen*.
- 46. - 3. v. u. streiche das zweite „*nicht*“.
- 50. - 3. v. o. für *Bergt* lies *Bergst*.
- 62. - 1. v. o. zwischen עִם und בְּלִבִּי setze Komma.
- 64. - 13. v. u. für בִטוֹב lies בְּטוֹב.
- 66. - 12. v. o. - מַעֲשֶׂה - מַעֲשֵׂה.
- 66. - 5. v. u. für *charakterischen* lies *charakteristischen*.
- 66. - 2. v. u. - *charakterisch* lies *charakteristisch*.
- 72. - 12. v. o. - *davon* lies *daneben*.
- 73. - 4. v. u. - *praes.* - *praef.*
- 74. - 7. v. u. - *φδέγμα* - *φθέγμα*.
- 78. - 7. v. u. - *desselben* lies *derselben*.
- 84. - 4. v. o. - *Meinungen* - *Meinung*.
- 84. - 5. v. u. - *sowohl* lies *so wohl*.
- 85. - 14. v. u. - *Dämagoge* lies *Demagoge*.
- 93. - 15. v. u. - *ähnlichen* - *ähnlicher*.
- 98. - 7. v. o. - *man* lies *nun*.
- 111. - 2. v. u. - הֶבֶל - הֶבֶל.
- 112. - 14. v. o. zwischen רָע und חֳלִי streiche das Komma.
- 117. - 11. v. u. für *unzählich* lies *unzählig*.
- 122. - 15. v. o. - *denn* lies *dann*.
- 135. - 2. v. u. - *diesen* - *dieses*.
- 137. - 11. v. u. - *ἐσκεφάμην* lies *ἐσκεψάμην*.
- 139. - 15. v. o. - *nach* lies *noch*.
- 147. - 5. v. u. - *Leide* - *Liede*.
- 150. - 6. v. u. - *merklich* lies *weislich*.
- 155. - 16. v. u. - *blieb* lies *bliebe*.
- 157. - 2. v. o. - *nach* - *noch*.
- 157. - 2. v. o. - *Bedeutungen* lies *Bedeutung*.
- 158. - 16. v. o. - בכל lies בְּכָל.
- 168. - 4. v. o. - *Beides* - *beide*.
- 170. - 2. v. u. - ܐܝܟ lies ܐܝܟ
- 177. - 3. v. u. - *Kap.* - *Sap.*
- 179. - 2. v. o. - *Ungerechtigkeit* lies *Gerechtigkeit*.
- 181. - 15. v. o. - לְבָרם lies לְבָרָם.

S. 182. Z. 8. v. o. für *sein* lies *ein.*
- 191. - 2. v. u. - *transigit* lies *transiit.*
- 193. - 17. v. u. - יִפְלוֹ lies יִפָּלוֹ.
- 194. - 6. v. u. - *man* - *jemand.*
- 198. - 6 f. v. o. - *den — Beispielen* lies *dem — Beispiele.*
- 201. - 6. v. o. - *eudämonistischem* - *eudämonistischen.*
- 206. - 15. v. o. - *immer* lies *nimmer.*
- 217. - 9. v. u. - *ihn* lies *sie.*
- 221. - 2. v. o. - *denkbaren* lies *dankbaren.*
- 222. - 4. v. o. hinter „das" lies: *arab.*
- 227. - 10. v. u. für *τήν* lies *τὴν.*
- 230. - 16. v. u. streiche hinter חֶלְקוֹ das Parenthesenzeichen.
- 231. - 9. v. o. für *ὅτι;* lies *ὅτι·*
- 242. - 6. v. u. - בְּהֶל lies הֶבֶל
- 246. - 2. v. o. - חַיָּה - חַיָּה
- 252. - 7. v. o. - *von* - *vor.*
- 255. - 1. v. o. - *anz — ganz*
- 255. - 14 f. v. o. lies: Hinter יְדַבְּרוּ drücken LXX., Syr., Arab., Chald. den Begriff „Gottlose" aus,
- 255. - 6. v. u. lies יֵרַע.
- 255. - 5. v. u. für יָרַע lies יָרֵע.
- 265. - 6. v. u. - Semikolon setze Kolon.
- 267. - 3. v. o. - *erleichtere* lies *erleichtern.*
- 270. - 12. v. u. - *Gelegenheit* - *Gelassenheit.*
- 270. - 5. v. u. - יִשְׁנָא lies יִשָּׂנֵא.
- 270. - 3. v. u. - יִשְׁנָא - יִשָּׂנֵא.
- 277. - 6. v. u. - Punkt setze Komma.
- 281. - 14. v. u. - *richtig* lies *nichtig.*
- 284. - 8. v. u. streiche „es".
- 292. - 12. v. o. für יְהַבֵּר lies יְחַבֵּר.
- 294. - 3. v. o. - *bestimmt* lies *beistimmt.*
- 294. - 13. v. u. - *äussere* lies *äussern.*
- 308. - 4. v. u. - *geschickte* lies *geschickt.*
- 317. - 14. v. o. nach denselben l. *Gedanken.*
- 325. - 17. v. o. für *Nan* lies *Man.*
- 335. - 1. v. u. - *Koh. 1, 16.* lies *Koh. 1, 6.*
- 336. - 13. v. u. - *jenen* lies *jener.*
- 340. - 2. v. u. - *zerreissen* lies *geniessen.*
- 343. - 17. v. o. - *froken* lies *frohem.*
- 348. - 2. v. o. - *μολόδοντες* lies *μυλόδοντες.*
- 349. - 2. v. u. - שְׁפַל lies שָׁפֵל.
- 352. - 13. v. u. - *ἡνθοσμένον* lies *ἠνθισμένον.*

In einer Anzahl Stellen hat ה fälschlich einen Punkt.

Einleitung.

§. 1.

Ueberschrift.

Die Ueberschrift des Buches lautet: דִּבְרֵי קֹהֶלֶת בֶּן־דָּוִד מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלָם d. i. Aussprüche Koheleth's, des Sohnes David's, Königs zu Jerusalem. Dass mit dem räthselhaften Namen „Koheleth" der König Salomo bezeichnet sei, ist fast allgemein angenommen und erleidet auch, wenn man nicht gezwungene Deutungen versuchen will, keinen Zweifel; denn kein Sohn David's ausser Salomo ist König zu Jerusalem gewesen, mithin muss der hier genannte Sohn David's Koheleth identisch mit Salomo sein. Weniger Uebereinstimmung dagegen zeigt sich in den Meinungen über Bedeutung und Form des Namens, sowie über die Art seiner Beziehung auf Salomo.

I. Bedeutung.

Das Wurzelwort קָהַל nur in Niph. und Hiph. bedeutet „versammeln", aber bloss von Personen, niemals von Sachen; häufig steht es von Versammlungen zu religiösen Zwecken z. B. Deut. 31, 12. 1 Chron. 13, 5. 15, 3. 1 Reg. 8, 1. 2. 2 Chron. 5, 2. 3. vgl. Levit. 8, 3. 4. Num. 8, 9. 10, 7. 16, 19. Das Letztere gilt auch von den Derivaten קָהָל Versammlung, Ps. 22, 23. 26. 35, 18. 40, 10. 149, 1. 2 Chron. 20, 14. Jer. 44, 15. Joel 2, 16. und מַקְהֵלוֹת, מַקְהֵלִים Versammlungen, Ps. 26, 12. 68, 27. Damit stimmt das Chald. überein, wo קְהָלָא (nach Buxtorf lex. chald. p. 1983.) die Bedeutung „coe-

tus hominum maxime ad sacra collectus, ecclesia, synagoga“ hat. Ebenso im Rabbin. Die LXX geben קָהָל manchmal durch *συναγωγή*, öfter aber durch *ἐκκλησία*.

1. Demnach ist קֹהֶל Einer, welcher eine Versammlung hält und vor ihr (lehrend) spricht; ein öffentlicher *Redner*, nach Luther: *Prediger*. Das ist die älteste Erklärung. LXX: *ἐκκλησιαστής*. Venet. Graec. *ἡ ἐκκλησιάστρια, ἐκκλησιάζουσα, ἐκκλησιάζουσα σοφός*. Vulg. ecclesiastes. Ebenso die Kirchenväter, z. B. Hieronymus (Comment. ad Cohel. 1, 1.): *ἐκκλησιαστής* graeco sermone appellatur, qui coetum i. e. ecclesiam congregat: quem nos nuncupare possumus concionatorem, eo quod loquatur ad populum et eius sermo non specialiter ad unum, sed ad universos generaliter dirigatur. Die meisten neueren Exegeten und Kritiker haben sich angeschlossen, z. B. Mercerus, Geier, Desvoeux, Michaelis, Dathe, Rosenm. u. A. in ihren Commentarien; Carpzov (introd. in V. T. II. p. 200 sqq.), Eichhorn (Einl. in d. A. T. III. S. 637 f. Aufl. 3.), Augusti (Einl. in d. A. T. S. 242.), Gesenius (im Lexicon), Umbreit (Coheleth scepticus etc. p. 77. 89 sqq.), de Wette (Einl. in d. A. T. S. 352.) u. A., welche unter No. II, 1. angeführt werden. Gaab und Spohn wollen lieber „Philosoph, Moralist“ übersetzen, was jedoch mit der Grundbedeutung in gar keinem Zusammenhange steht. Die Bedeutung „Redner“ ist allerdings eine abgeleitete; allein sie wird gerechtfertigt durch das syrische ܩܗܠܐ linguax, locutuleius und ܩܗܘܠܐ vociferatio, wo ebenfalls die Grundbedeutung „versammeln“ aufgegeben ist; ferner durch Analogien, wie z. B. مَقَامَة consessus, sermones ibi habiti; concio Versammlung und öffentliche Rede, wovon concionari, concionator; ebenso *ἀγοράζω* von *ἀγορά*, *ἐκκλησιάζω* von *ἐκκλησία*; sie wird

dadurch bestätigt, dass der hier eingeführte Redner Kap. 12, 9. als Volkslehrer beschrieben wird; sie wird endlich unterstützt von der allgemeinen Tradition und verdient als die einfachste immer den Vorzug.

2. Andre haben die Bedeutung „Sammler" vorgezogen, weil das Buch eine Sammlung von Erfahrungen, Ansichten und Sentenzen sei, welche nicht allein vom Verfasser, sondern auch von Andern herrührten. Der Araber überschreibt das Buch daher: كِتَابُ ٱلْجَمِعَةِ d. i. liber collectaneorum. So *Aquila*: *συναθροιστής*· *Symm.* *παροιμιαστής*· *Arab.* جَامِعٌ, und von den Neueren Grotius, Mendelssohn, Heinemann in ihren Bearbeitungen und Herder (sämmtl. Werke zur Religion und Theologie, Th. 13. S. 146 f. Ausg. v. 1829.) vergl. auch Jahn (Einl. in d. A. T. II. S. 832.). Diese Erklärung schmiegte sich allerdings genauer an die Grundbedeutung an, als die vorher angeführte, aber der Umstand, dass קָהַל nie „Sachen *sammeln*", sondern „Personen *versammeln*" bedeutet, hat gegen sie entscheidendes Gewicht. Dazu kommt, dass das Buch auch keineswegs eine Sammlung verschiedener Meinungen und Sentenzen, sondern ein zusammenhängendes Ganzes ist, durch welches sich ein Grundgedanke zieht, den nur ein Philosophirender fortspinnt. Sprachrichtiger gibt es v. d. Palm (Ecclesiastes etc. p. 50 sq.) durch congregator, coactor und bemerkt, Salomo habe diesen Namen wegen der von ihm veranstalteten Volksversammlungen (1 Reg. 8.) erhalten.

3. Grösseren Schwierigkeiten unterliegt die Annahme, dass das Wort *Versammlung*, consessus, Akademie, Societät u. s. w. heisse. Sie ward zuerst gemacht von Döderlein (Scholia in libb. V. T. poett..

p. 170 sqq. und Salomo's Prediger u. s. w. übersetzt, S. XV ff.); ihm folgten Paulus (neues Repertorium für bibl. und morgenl. Litt. I. S. 205 f. 254. 260.), Nachtigal (Koheleth oder die Versammlung der Weisen S. 20 ff.), Bauer (Scholl. p. 243. Einl. in d. A. T. S. 410.), Bertholdt (Einl. V. S. 2208 ff.), Hartmann (in Winer's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie I. S. 31 ff.); vgl. auch Gaab Beiträge zur Erklärung des sogenannten hohen Liedes u. s. w. S. 48. In der Fassung der Ueberschrift jedoch weichen die angeführten Gelehrten von einander ab. Döderl., Bauer, Nachtigal nämlich übersetzen: Aussprüche der Societät des Sohnes David's etc. Der Letztere supplirt zu קֹהֶלֶת noch חֲכָמִים. Paulus dagegen: Aussprüche der Koheleth, einer Anstalt David's u. s. w., wonach בֵּן Sohn, überhaupt etwas Hervorgebrachtes, mit Rücksicht auf בָּנָה s. v. a. Anstalt bedeuten soll. Bertholdt hält von V. 1. bloss die Worte דִּבְרֵי קֹהֶלֶת Reden der Koheleth, näml. einer Weisensocietät, für ursprünglich und ächt; das Uebrige soll von späteren Abschreibern, welche gesehn hätten, dass Salomo im Buche rede, eingeschoben seyn. Hartmann endlich supplirt אִישׁ vor קֹהֶלֶת und Gaab בַּעַל, wonach zu übersetzen wäre: Aussprüche eines Mitgliedes der Versammlung u. s. w. Alle aber berufen sich für diese Erklärung darauf, dass im Orient Versammlungen philosophirender Weisen gewöhnlich seien und führen z. B. die consessus Hariri an; vergl. Niebuhr Beschreibung von Arabien, S. 107. Dagegen aber muss erinnert werden: a) dass im ganzen Buche sich nicht die leiseste Spur von einer Unterhaltung Mehrerer oder von einem Reden eines Einzelnen vor Mehreren vorkommt; b) dass vielmehr der Redende, wo er warnt und ermahnt, immer nur Einen anredet; c) dass Koheleth durchweg als ein einzelnes persönli-

ches Individuum erscheint; denn die Uebersetzung Döderlein's z. B. von Kap. 1, 12: ich, o Akademie, war König u. s. w., ist doch höchst unpassend, sofern Salomo nicht nöthig hatte, dies seinen vertrauten Bekannten zu sagen; d) dass das Wort als masc. construirt ist (Kap. 1, 2. 12, 8. 10. auch 7, 27.), was man bei der Femininalform, wenn sie sich auf eine Societät bezöge, nicht erwarten sollte; e) dass endlich schlechterdings kein Grund vorhanden, diese nicht ohne Willkühr durchzuführende Deutung zu versuchen, da leichtere und angemessenere Erklärungen zu Gebote stehen. Wer wollte suppliren, auslassen und überhaupt künsteln, wo es nicht nöthig ist? Hierher gehört übrigens auch Kaiser's (Koheleth das Collectivum u. s. w. z. Kp. 1, 1.) Erklärung, nach welcher das schwierige Wort „Collectivum" heissen soll. S. unten §. 4, 6.

4. Die Bedeutung „*Greis*" geben dem Worte Simonis (Lexic. hebr. s. v.), Dindorf (Quomodo nomen Coheleth Salomoni tribuatur Lips. 1791.), Schmidt (Koheleth's Lehren u. s. w., S. 80 ff.), Moldenhauer u. A., indem sie sich theils auf das arab. كَهَلَ V. infirmo statu fuit VII. debilis fuit, theils auf كَهْلٌ qui pleno adulta et consistente aetate est, nach dem Kamus auch: vir canescere incipiens berufen. Allein abgesehen davon, dass eine Beziehung auf das Arab. ganz unnöthig ist, so begreift man auch nicht, warum der Verf. gerade diese Bezeichnung für den vorgeführten Redner gewählt hat. Offenbar ist der Name symbolisch und muss demnach auch auf das Geschäft dessen, der ihn hat, sich speciell beziehen, was aber nach dieser Deutung zunächst nicht der Fall ist. Und nun übersetze man auch einmal: Aussprüche des Greises, des Sohnes David's u. s. w.

5. Endlich soll das Wort auch der „*Reuige, Bussfertige*“ heissen nach Coccejus (Lexic. hebr. und Comment. ad Cohel. 1, 1.), I. I. Schultens (de utilitate dialectorum orientalium ad tuendam integritatem cod. Hebr. cp. 2. §. 24.), Schröder (institutt. ad fundd. ling. hebr. p. 236.), Heidegger u. A. Sie vergleichen das arab. قَهَلَ exaruit cutis, pec. ex multa spirituali exercitatione, wonach קֹהֶלֶת poenitentia bedeute, was für das concret. poenitens gesetzt sei. Unglücklicher ist keine Erklärung! die angenommene Bedeutung lässt sich aus dem Arab. gar nicht ohne Zwang ableiten. Dazu kommt, dass Koheleth, der unaufhörlich zu fröhlichem Lebensgenuss ermahnt, auch eben nicht als Reuiger erscheint. Nach derselben arab. Rad. lässt Eb. Scheid (in Bonneti Analyt. illustrat. Ecclesiastae p. 42.) das Wort bedeuten: marcidus, exsiccatus, qui omnia fastidit atque aversatur.

II. Form.

Die Form ist Partic. Act. im Femin. Kal. Für diejenigen, welche unter dem Worte eine Societät verstehen, hat die Femininalendung keine Schwierigkeit; sie ist ganz passend. Den übrigen Auslegern dagegen hat sie viel zu schaffen gemacht und die verschiedensten Erklärungen veranlasst.

1. Die Femininalform soll gewählt sein, weil die personificirte Weisheit in und aus Salomo spreche. So schon Augustinus: sapientia semel per Salomonem cecinit. Gefolgt sind Geier, Clericus, Rambach, Köster in ihren Bearbeitungen; Carpzov (introd. II. p. 201.), Ewald (krit. Gramm. d. hebr. Spr. S. 569.) u. A. Man hat sich dafür besonders auf Kap. 7, 27. berufen, wo das Wort als fem. construirt sey; s. aber d. Anm. z. a. O. Dagegen spricht nun zuvörderst der Um-

stand, dass in keiner Stelle des Buches eine Personification der Weisheit irgend angedeutet oder darauf hingewiesen wird, dass *sie* die redende Person sei, nicht Salomo. Ueberall spricht ganz einfach eine menschliche Person von ihren Ansichten, Empfindungen, Bestrebungen, Erfahrungen u. s. w. Wo die Weisheit wirklich als Person erscheinen soll, z. B. Prov. 8. 9. Sir. 24., da ist dies auch allemal bestimmt angedeutet. Eine solche Hinweisung dürfte und könnte hier unmöglich fehlen. Dazu kommt, dass sie sonst, wenn sie als Person gefasst wird, niemals als in einer andern Person (hier Salomo) befindlich, sondern immer als für sich bestehend, redend und handelnd dargestellt wird. Endlich aber passen auch eine Menge Aeusserungen Koheleth's schlechterdings nicht in ihren Mund, z. B. wenn die redende Person sagt, sie habe Weisheit betrachtet, zu erlangen gesucht und wirklich erlangt (Kap. 1, 16. 17. 2, 12.), die Weisheit sei ihr verblieben (Kap. 2, 9.), die Weisheit sei fern von ihr geblieben (Kap. 7, 23.), die Weisheit erzeuge Unmuth (Kap. 1, 18.), man solle nicht gar zu weise, sondern auch etwas thöricht sein (Kap. 7, 16. 18.), sie habe Thorheit ergriffen (Kap. 2, 3.) u. a. m. Man halte einmal die Reden der wirklich personificirten Weisheit mit diesen eben angeführten zusammen, und man wird eine grosse Verschiedenheit bemerken. Nur das ist richtig, dass ein Mensch rede, der durch Erfahrung sich Weisheit eingesammelt hat.

2. Keine Widerlegung verdient die Annahme Zirkel's, dass der Verf. mit der weiblichen Endung seinen sanften und liebenswürdigen Vortrag, die Anmuth seiner Sprache habe bezeichnen wollen; so wie die Meinung von Kimchi, Mercerus, Simonis, Moldenhauer u. A., dass die Femininalendung auf die Schwäche des

Salomo gehe, welcher hier als abgelebter Greis erscheine. Ueber die Erklärung Augusti's (Einl. in d. A. T. S. 242 f.), welcher unter Koheleth Salomo's Schatten versteht und die Femininalform neutrisch fasst, weil die Abgeschiedenen (nach Matth. 22, 30.) geschlechtslos seien, s. unten §. 8.

3. Aus dem Arabischen erklärt die Form Jahn (Einl. in d. A. T. II. S. 828 f. nach Bochart Hieroz. I. p. 23. ed. Rosenm.), indem er behauptet, die Endung sei eigentlich gar nicht weiblich, sondern zeige bloss eine Vergrösserung, Auxesis an. Dies belegt er mit Beispielen aus der arab. Sprache. Demnach bedeute das Wort s. v. a. vorzüglicher Lehrer. Dazu möchte sich aber im Hebr. keine Parallele finden, was immer verdächtig ist. Auch sieht man nicht ein, wie eine blosse Auxesis die Bedeutung: *vorzüglicher* Lehrer geben kann, indem man doch bloss die Bedeutung: viellehrend, vielpredigend erwartet.

4. Am meisten empfiehlt sich die Erklärung von I. D. Michaelis (Suplemm. ad lexica hebr. p. 2168.), Eichhorn (Einl. in d. A. T. III. S. 638.), Gesenius (Lehrgeb. S. 468 f. 878 f.), Desvoeux u. A., dass die Femininalform gewählt sei, weil das Wort ein Amtsname ist. Nur darf man bei dieser Behauptung, welche ganz einfach gethan und bloss an sich betrachtet immer befremdlich ist, nicht stehen bleiben. Es ist bekannt, dass im Hebr. concreta durch Anhängung der weiblichen Endung in abstracta verwandelt werden, welche dann die Eigenschaft oder das Geschäft der concreta bezeichnen; z. B. אִוֶּלֶת, גַּבַּחַת, עִוֶּרֶת Thorheit, Kahlköpfigkeit, Blindheit von אֱוִיל, גַּבָּח, עִוֵּר Thor, Kahlkopf, blind; oder חַטָּאת Sünde von חַטָּא Sünder, חֹבֶרֶת Verbindung von חֹבֵר ein Verbindender u. a. m. Die

Namen der Aemter drücken nun auch die Eigenschaft oder das Geschäft der Beamten aus, sind daher abstracta und also auch in Ermangelung des neutr. weiblichen Geschlechts. Wiefern aber das Amt dem, welchem es übertragen ist, eine besondere Eigenschaft, einen gewissen Charakter verleiht und ein besonderes Lebensgeschäft anweiset, ändert es auch seinen Namen, gibt ihm einen Titel. Dieser kann der Name des Amtes selbst sein, wonach dann ein abstractum auf das concretum übergeht, jenes für dieses gesetzt wird. Ueberhaupt werden abstracta häufig zur Verstärkung des Sinnes für concreta gesetzt. Wenn z. B. Gott als יְשׁוּעָה, תְּשׁוּעָה, עֻזָּרָה, אֱיָלוּת Rettung, Hilfe, Stärke (Ps. 22, 20. 28, 9. 35, 3. 38, 23. 46, 2.) bezeichnet wird, so will das mehr sagen, als das concr. מוֹשִׁיעַ, עֹזֵר, אֵיל Retter, Helfer, Starker. Andre Beisp. s. Anm. zu Koh. 2, 23. Ebenso im Griech. ἄλημα Verschmitztheit (Sophocl. Aj. 381. 389.), παιπάλημα Durchtriebenheit, τρίμμα Gerriebenheit; im Latein. decus, dedecus, infamia, scelus etc. Diese abstracta werden als Titel auf concreta übergetragen und steigern den Begriff zu einer höheren Potenz. So verhält es sich auch mit den Amtsnamen. Der Beamte ist totus in dem angewiesenen Lebensgeschäfte und erhält den Namen desselben zum Titel. Folgende Induction von Beispielen kann zum Belege und zur Bestätigung des Gesagten dienen. Aus dem Hebräischen: פַּחָה Statthalter, כְּנָת Mitbürger, מַלְכוּת s. v. a. מֶלֶךְ Midr. Kohel. 7, 12. Talm. Tr. sevach. fol. 102. (bei Buxtorf florileg. hebr. p. 293.), Tract. Chagig. 5, 2. wo מַלְכוּת שָׁמַיִם s. v. a. מֶלֶךְ שָׁמַיִם Gott bezeichnet. Vergl. auch שְׁכִינָא, eine gewöhnliche Bezeichnung Gottes im Rabbin. (bei Buxtorf lex. chald. p. 2394 sqq.), und עֲבוֹדָה Abgott, eigentlich Abgötterei Tract. Sanhedr. fol. 107, 1. 114, 2. — Aus dem Sy-

Mit Recht unstreitig denken die meisten Kritiker und Ausleger an Salomo, welcher unter dem Namen Koheleth redend eingeführt sei; nur sind sie darüber nicht einig, warum er gerade Koheleth genannt werde? Einige nehmen an, er habe diesen Namen noch neben seinem gewöhnlichen Namen gehabt; nur sei dieser so wenig historisch geworden als noch ein dritter Name Jedidja, welchen Salomo nach 2 Sam. 20, 25. auch hatte, in Gebrauch gekommen sei. Andre dagegen halten dafür, Salomo sei Versammler, Redner genannt, weil er nach 1 Reg. 8. eine grosse Volksversammlung angestellt und vor ihr gesprochen habe. Wirklich wird auch a. a. O. gerade das Wort קָהַל gebraucht, indem es V. 1. heisst: וַיַּקְהֵל שְׁלֹמֹה וגו׳ und V. 2: וַיִּקָּהֲלוּ כָל־אִישׁ יִשְׂרָאֵל אֶל u. s. w.

Indess bleibt es immer am gerathensten, den Namen als rein symbolisch zu betrachten. Ein späterer Schriftsteller wollte Weisheit lehren und benutzt, um ihr Gewicht zu verschaffen, die Auctorität des weisesten Hebräers, Salomo. Dieser muss das Amt eines Weisheitslehrers übernehmen (vergl. Kap. 12, 9.) und daher mit Aufgebung seines gewöhnlichen königlichen Namens, der hier in den Hintergrund tritt, einen andern Namen oder Titel annehmen, welcher dem ihm überwiesenen Geschäfte speciell entspricht. Das ist der Name Koheleth, welcher dem Salomo in Rücksicht auf die ihm übertragene Function beigelegt ist. Diese Annahme wird durch den Umstand bestätigt, dass die symbolischen Namen, die wir sonst im A. T. finden, nie rein willkührlich, sondern immer mit Beziehung auf die jedesmal vorhandene Situation gewählt sind. So wird Babylon Jes. 21, 1. mit dem symbolischen Namen: „*Wüste des Meeres*“ (מִדְבַּר־יָם) bezeichnet, weil sie, die am grossen *meer-*

ähnlichen Euphrate liegende Stadt soll *verwüstet* werden. Jerusalem heisst Jes. 22, 1. *Offenbarungsthal* (גֵּיא חִזָּיוֹן), weil sie, die Bergstadt und der Ort, wo sich Jehova besonders *offenbarte*, soll *erniedrigt* werden. Dagegen heisst es Jes. 29, 1. 2. Löwe, *Held Gottes* (אֲרִיאֵל), weil die *Gottes*stadt unbesiegt wie ein *Held* bleiben soll. Ebenso belegt Ezechiel Kap. 23. das Reich Israel mit dem symbolischen Namen: *„ihr Zelt"* (אָהֳלָה), weil es kein Versammlungszelt (Stiftshütte), sondern einen eigenmächtig selbstgeschaffenen, nicht von Jehova angeordneten Cultus hatte; Juda dagegen mit dem Namen: *„mein Zelt in ihr"* (אָהֳלִיבָה), weil es das heilige Versammlungszelt, Jehovas Wohnung, besass. Einem solchen Verfahren ähnlich ist nun auch das unseres Verfassers, welcher einen significanten Namen für den redend einzuführenden Salomo suchte. Immer aber ist es auch möglich, dass er auf jene Versammlung, welche Salomo nach 1 Reg. 8. veranstaltete, zugleich mit Rücksicht nahm und derentwegen den Namen um so lieber gebrauchte. An diese Versammlung erinnert auch der spätere Chronist (2 Chron. 30, 26.) als an eine berühmte. Vielleicht war er auch selbst ein Volkslehrer, Redner in der קָהָל oder רֹאשׁ הַקָּהָל, in welchem Falle er dann den Namen nicht ohne einige Rücksicht auf sich selbst so gewählt hätte.

Resultat: Koheleth d. i. Sprecher, Redner ist ein symbolischer Name Salomo's, welcher hier als Volkslehrer vorgeführt wird. Die Femininalendung erklärt sich aus der sprachlichen Erscheinung, dass häufig abstracta für concreta gesetzt werden und dass namentlich die abstracten Amtsnamen als Titel auf die Subjecte übergetragen werden, welche die Aemter verwalten.

und ihren Genuss verstattet (Kap. 5, 18.), so wie er denselben auch unmöglich macht und sonach auch als Urheber menschlichen Unglücks erscheint (Kap. 6, 2.). Doch nicht nur die menschlichen Schicksale werden von Gott angeordnet, sondern auch ihre Bestrebungen hängen von ihm ab (Kap. 9, 1.); für sie Alle nämlich gibt es eine von der höhern Fügung bestimmte Zeit, deren jedesmaligen Eintritt der Mensch nicht selbstthätig herbeiführen kann, sondern ruhig abwarten muss (Kap. 3, 1—8. 8, 6.). Darum ist Jeder in seinem Treiben der Zeit und dem Zufall unterworfen, welche Beginn und Erfolg seiner Thätigkeit bestimmen (Kap. 9, 11.). So ist das gewaltige und wunderbare Wirken Gottes, welches niemand, selbst der Weise nicht, zu begreifen vermag (Kap. 3, 11. 8, 17. 11, 5. vgl. 9, 12.).

2. Die Vorstellung von der Allgewalt der höhern Fügung in den Angelegenheiten des Menschen macht dem Weisheitslehrer die Erfolge menschlicher Bestrebungen und Unternehmungen problematisch und führt ihn zu einem moralischen *Scepticismus* hin. Er gewinnt auf einer solchen dogmatischen Basis die Ueberzeugung, dass der Mensch mit allen Anstrengungen das Bezweckte nicht erlange, sondern die Erreichung desselben von oben her erwarten müsse. Diesen Glauben bestätigt und befestigt ihm seine Erfahrung. Alles mühevolle Streben, so lehrt er wiederholt, ist erfolglos, und führt einen wahren Gewinn, wie ihn der Strebende wünscht und beabsichtigt, nicht herbei (Kap. 1, 3. 13. 2, 22. 3, 9. 4, 4. 6, 11.), und zwar um so weniger, als der Mensch nicht einmal weiss, was ihm wirklich Glück bringt (Kap. 6, 12.).

Diese Behauptung sucht Koheleth mit Beispielen aus seiner Lebenserfahrung zu begründen und führt zuvörderst an, dass das Streben nach *Weisheit* keinen wahren und

bleibenden Gewinn bringe (Kap. 1, 17.). Zwar gewährt die Weisheit einige Vortheile für die Einrichtung und Führung des Lebens, während die Thorheit schadet (Kap. 2, 13. 14. 6, 8. 9. 7, 6. 11. 12. 19. 8, 1. 9, 15. 16. 18. 10, 2. 12.), aber sie verschafft kein bleibendes Gut und ändert die allgemein menschlichen Schicksale nicht; denn der Weise stirbt und wird vergessen so gut wie der Thor (Kap. 2, 14—16.). Dazu kommt, dass die Weisheit im Leben entweder gar keine Anerkennung findet, oder doch nur für einige Zeit geschätzt wird (Kap. 4, 16. 9, 13—16. 10, 1.). Endlich aber erzeugt sie auch Unmuth, indem sie in den Stand setzt, sowohl das viele Mangelhafte und Unvollkommene im Leben zu erkennen, als auch davon sich zu überzeugen, dass sie vollständig nie vom Menschen erreicht werde (Kap. 1, 13—18. 7, 23. 24.); überhaupt ist das Geschäft der Lebensbeobachtung um Weisheit einzusammeln, ein schlimmes (Kap. 1, 17.). — Eben so wenig gewähren *Vergnügungen* und *Lebensgenuss* bezweckende Unternehmungen einen wahren und bleibenden Gewinn. Koheleth überliess sich der Freude und verschaffte sich Alles, was irgend Genuss bereitet; allein der ganze Gewinn, den er machte, bestand in einem vorübergehenden Sinnenrausche, keinesweges in einem dauernden Gute (Kap. 2, 1—11.). Darum bereute er seine mühevollen Unternehmungen, und zwar um so mehr, als er einsah, dass er die Früchte seiner Anstrengungen seinem vielleicht unwürdigen Nachfolger überlassen müsste (Kap. 2, 12. 18—20.); er musste es als ein grosses Uebel betrachten, dass Andere die Früchte fremder Bemühungen geniessen (Kap. 2, 21—23.). — Gleicherweise ist das Streben nach *Schätzen* weit entfernt, ein bleibendes Gut zu gewähren; denn schon ihre Er-

werbung, so wie auch ihr Besitz verursachen mancherlei Unbequemlichkeit (Kap. 5, 9. 11. 16.). Dazu kommt, dass Gott auch nicht immer verstattet, die erworbenen Güter zu geniessen und ihrer froh zu werden; denn häufig haben ihre Besitzer nur das Anschauen, Andere aber den wirklichen Genuss derselben (Kap. 5, 10. 6, 1—8.). Endlich sind sie auch leicht verlierbare Güter, welche wenigstens mit dem Tode sicher müssen aufgegeben werden. Wie nichtig ist eine Bemühung um sie, die keinen dauernden Gewinn verschaffen (Kap. 5, 12—15)! Darum erscheint der Habsüchtige, welcher ämsig sammelt, ohne zu wissen für wen? als Thor und sein Geschäft als eine von Gott angeordnete Plage (Kap. 4, 8. 2, 26.). Dasselbe gilt von der Verfolgung *religiöser* und *moralischer* Zwecke. Grosser Eifer in dieser Rücksicht ist nicht geeignet, einen wahren Lebensgewinn, den doch jeder wünscht, zu verschaffen (Kap. 7, 15—18.); denn die Erfahrung lehrt, dass der Gute nicht immer belohnt, der Böse nicht immer bestraft wird (Kap. 7, 15. 8, 10. 14.). Ein Gleiches muss endlich auch von den *politischen* Bestrebungen gesagt werden; auch sie, welche vielleicht eine Aenderung der bestehenden Verhältnisse bewirken sollen, stellen sich als erfolglos dar, sofern der Mensch immer von Zeit und Umständen abhängt, welche er nicht selbstständig beherrschen kann (Kap. 8, 3—8.). — Mit diesen und ähnlichen Beispielen belegt Koheleth seine sceptische Behauptung, dass das menschliche Streben nichtig sei, indem seine Erfolge immer von einer höhern Fügung abhängig sind. Daher ruft er häufig aus: Eitelkeit und nichtiges d. h. in nichts auslaufendes, erfolgloses Streben (Kap. 2, 1. 11. 17. 23. 26. — 4, 4. 16. 5, 9. 6, 9. u. a. m.)!

3. Diese Ansicht von der Fruchtlosigkeit mensch-

licher Thätigkeit musste den Forscher folgerecht zu einem moralischen *Epikureismus* hinleiten, dessen Charakter seine Ethik zum Theil trägt. Denn wenn der Mensch durch alle seine Bemühungen nichts ausrichtet, so darf er sich auch eben nicht bemühen, sondern thut am Besten, seinem Triebe zum Angenehmen zu folgen und das Leben zu geniessen, so weit es ihm von oben her verstattet wird. Alle ethischen Belehrungen und Ermahnungen laufen daher bei Koheleth auf Lebensbequemlichkeit und Lebensgenuss hinaus. Man muss nicht weitaussehende Pläne machen und mit Aemsigkeit verfolgen (Kap. 6, 9.); denn Ruhe ist besser als mühvolles Streben (Kap. 4, 6.). Bloss das muss man ergreifen und betreiben, was gerade vor die Hand kommt, um doch auch seinem Triebe zur Thätigkeit zu genügen (Kap. 9, 10.). Koheleth liess von seinem Eifer ab, als er ihn als erfolglos und thöricht erkannt hatte (Kap. 2, 20.); was kommen soll, kommt auch von selbst, ohne die thöricht-eifrige Bemühung des Menschen (Kap. 8, 5—8.). Daher ist froher Lebensgenuss zu empfehlen; denn dabei denkt man nicht an die Leiden des Lebens (Kap. 5, 19.); und der ist doch zu beklagen, welcher bei aller Müh' im Leben keinen Genuss davon hat (Kap. 6, 3.); der ist doch thöricht, welcher sich durch Unmuth das Leben verbittert (Kap. 7, 9. 10.); darum soll man das Schöne, was Gott gibt, heiter gebrauchen und sein froh werden (Kap. 3, 12. 22. 5, 17. 8, 15. 9, 7—9. 7, 14.), und zwar um so mehr, je unsicherer die Zukunft ist (Kap. 3, 22.) und je weniger sie verspricht (Kap. 11, 8.). Vor Allen soll der Jüngling in der Blüthe seiner Jahre des Lebens sich freuen, ehe die Jugendzeit vorüber ist und das freudenleere, für Genuss nicht mehr empfängliche Alter eintritt (Kap. 11, 9. 10. 12, 1—7.).

Bei allem dem aber hat man den Lebensgenuss als freie Gabe Gottes, keinesweges als ein zu erstrebendes Gut zu betrachten (Kap. 2, 26. 3, 13. 5, 18 u. a. m.).

Nach dieser Ansichtsweise sind auch die übrigen Erinnerungen Koheleth's, welche nicht unmittelbar zum Lebensgenuss auffordern, aufzufassen; sie laufen fast ohne Ausnahme auf Lebensbequemlichkeit hinaus; so z. B. die Ermahnungen, dass man sich im Leben mit Jemand verbinden müsse, um Vortheile zu haben, die der Einzelne nicht hat (Kap. 4, 9—12.); dass man bei der Ablegung von Gelübden vorsichtig sein müsse, um sich nicht zu schaden (Kap. 5, 3—6.); dass man nicht zu faul sein solle, denn Faulheit habe nachtheilige Folgen (Kap. 4, 5. 10, 18.), dass man sich nicht dem Unmuthe überlassen (Kap. 7, 9.) und nicht fragen solle, warum die Gegenwart schlechter sei, als die Vergangenheit (Kap. 7, 10.); dass man nicht auf alle Reden der Leute horchen müsse, um nicht unangenehme Erfahrungen zu machen (Kap. 7, 21. 22.); dass man dem Könige gehorsam sein und sich auf keinerlei Weise gegen ihn vergehen solle, weil der Mächtige viel schaden könne (Kap. 8, 2—4. 10, 4. 20.); dass man unablässig Wohlthätigkeit üben müsse, um in der Noth, die unvermuthet hereinbrechen könne, Freunde zu haben (Kap. 11, 1—6.) u. a. m.

4. Ausser diesen Gedanken führt Koheleth eine Menge Missverhältnisse im menschlichen Leben an, welche er theils aus einer verkehrten Bestrebung des Menschen ableitet, theils aber auch in Gott ihren unerforschlichen und unerklärlichen Grund haben lässt. Sie machen den grössten Theil dessen aus, was er als nichtig (הֶבֶל) bezeichnet. So klagt er z. B. darüber, dass Manchen das Unglück treffe, sein Vermögen zu verlieren (Kap. 5, 12. 13.), dass der Genuss desselben Fremden zu

Theil werde (Kap. 6, 1—3.), dass der Mensch, welcher wirklich sich mühe, die Früchte seiner Anstrengungen Andern überlassen müsse (Kap. 2, 18. 19. 21. 26.); oder darüber, dass die Weisheit nicht immer, oder doch nur eine momentane Anerkennung finde (Kap. 4, 16. 9, 15. 16.), dass die Thorheit sich oft erfolgreicher zeige, denn jene (Kap. 9, 18. 10, 1.), dass unwürdige Thoren zu hohen Ehren gelangten, während Würdige ungeachtet blieben (Kap. 10, 5—7.); oder darüber, dass Alle *ein* Schicksal haben, wodurch die Unsittlichkeit gefördert werde (Kap. 3, 18—21.), dass der Mensch ein Schicksal mit dem Vieh habe (Kap. 3, 18—21.) und dass mit dem Tode der hoffnungsloseste und elendeste Zustand für ihn beginne (Kap. 9, 4—6.); oder darüber, dass es so viel Unsittlichkeit, Ungerechtigkeiten und Bedrückungen im Leben gebe (Kap. 3, 16. 4, 1. 5, 7. 7, 25—29.), dass schlechte Volksvorsteher übel regieren (Kap. 10, 16. 19.), dass es dem Frommen übel, dem Gottlosen wohl gehe (Kap. 7, 15. 8, 9. 10. 14.), oder dass wenigstens das Urtheil über den Letztern oft lange ausbleibe, wodurch die Schlechtigkeit vermehrt werde (Kap. 8, 11.) u. s. f. Zu diesen und ähnlichen Klagen fand sich Koheleth durch seine Erfahrung veranlasst; es leidet aber keinen Zweifel, dass ein grosser Theil derselben Ergebnisse seiner unter No. 1. 2. angeführten Lebensansichten sind; ihre Zahl würde gewiss weit geringer gewesen sein, hätte er nicht jene Ansicht von der Weltregierung und den Erfolgen des menschlichen Strebens gehabt.

Fassen wir nun das Entwickelte zusammen, so ergibt sich folgendes Resultat: Koheleth die Mängel und Unvollkommenheiten, d. h. das Nichtige des Lebens unter der Sonne betrachtend, sucht sich die Ursache davon

zu erklären. Er findet sie theils in der Art des göttlichen Waltens, theils in der Verkehrtheit des menschlichen Strebens gegeben. Ausgehend nämlich von der durch seine Erfahrung bestätigten Ansicht, dass der Eintritt aller Erscheinungen in der Welt von einer höhern Fügung abhänge, welche unwiderstehlich und unabänderbar über dem Menschen walte, wird er zweifelhaft an den berechneten und bezweckten Erfolgen des menschlichen Strebens und mahnt daher von eifriger Anstrengung ab, indem er vielmehr heiteren Genuss des Schönen anempfiehlt, so viel sich dessen nach Gottes Anordnung Jedem auf seinem Lebenswege darbietet. Das ist unstreitig der Grundgedanke des ganzen Buches, an welchen sich alles Einzelne, wie an einen Faden anreiht; je fester man denselben bei der Erklärung hält, desto leichter, tiefer und vollständiger erfasst man Koheleth's Lebensphilosophie.

Zur richtigen Auffassung der hier angewendeten Ausdrücke „Fatalismus, Scepticismus, Epikureismus", von denen auch de Wette (Einl. S. 351 f.) die beiden letzten *) und Augusti (Einl. S. 247.) so wie Umbreit (Coheleth Scepticus etc.) den zweiten gebrauchen, muss noch Folgendes hinzu gefügt werden. Keiner der-

*) Dagegen erhebt sich Köster (das Buch Hiob und der Pred. Salomo's übersetzt S. 104. Anm. 3.), indem er de Wette's Behauptung, dass das Buch ein System des mit Epikureismus verbundenen Scepticismus sei, verwirft und die Stellen entgegensetzt, in denen Koheleth religiöse Ermahnungen gibt. Allein diese enthalten keineswegs die Haupttendenz des ganzen Buches, nach welcher doch der Charakter desselben bestimmt werden muss. Die Tendenz geht vielmehr offenbar dahin, zu zeigen, das menschliche Leben und Streben sei nichtig, es gebe kein bleibendes Gut für den Menschen, welcher daher am besten thue, sich nicht für nichts anzustrengen, sondern fröhlich das Leben zu geniessen. Demnach aber kann man nun nicht läugnen, dass Koheleth sich wenigstens zum Scepticismus und Epikureismus hinneige.

selben, wie hier ausdrücklich bemerkt wird, kann eine uneingeschränkte Anwendung auf Koheleth's Lehren erleiden. Koheleth zeigt sich nur insofern als Bekenner des Fatalismus, als er die Bestrebungen und Schicksale des Menschen im Allgemeinen bloss von Gott abhängig sein lässt und dadurch der Freiheit des Menschen einigermassen entgegentritt; aber er mildert ihn wiederum bedeutend, wenn er lehrt, dass der Weise und Fromme durch Rechthandeln sich nütze, der Thor und Gottlose aber durch Verkehrtheit sich schade, so wie überhaupt dadurch, dass er gewisse Ermahnungen gibt, welche doch Glauben an menschliche Freiheit bei ihm voraussetzen lassen. Er stellt sich ferner nur insofern als Sceptiker dar, als er die Zuverlässigkeit des Glaubens an Unsterblichkeit (Kap. 3, 18—21. vergl. die Einl. z. Kap. 3, 16 ff.) und sichere Erfolge des menschlichen Strebens bezweifelt; aber er wendet sich auch ab vom Scepticismus und erhebt sich zum Glauben, wenn er eine gerechte Vergeltung der menschlichen Thaten hofft (vergl. §. 3, 1.) oder z. B. lehrt, dass Alles von Gott schön eingerichtet werde (Kap. 3, 11.). Er erscheint endlich nur insofern als Epikureer, als seine Moral auf Empfehlung der Lebensbequemlichkeit und des Lebensgenusses hinausläuft; aber unterscheidet sich dadurch wesentlich von den Epikureern, dass er nicht *Streben* nach Lebensgenuss empfiehlt, sondern bloss dankbares *Annehmen* und *Gebrauchen* des Schönen, was Gott nach seiner Güte von selbst gewährt (Kap. 2, 26. 3, 13. 5, 18.). Auch muss man hierbei berücksichtigen, dass er unter Lebensgenuss nicht thörichte Sinnenberauschung, eitles Jubeln und zügelloses Schwelgen versteht, was er entschieden verwirft (Kap. 2, 2. 7, 1—7. 10, 16. 19.), sondern zufriedene und heitere Benutzung der irdischen

Lebensgüter; und dass er neben der Empfehlung des Genusses auch zur Gottesfurcht ermahnt (Kap. 12, 1—13.) und den Geniessenden auf das Gericht hinweiset, in welches er werde gebracht werden (Kap. 11, 9.) *). Ueberhaupt zeigt sich Koheleth als den entschiedensten Gegner der Thorheit, d. h. Unsittlichkeit. Demnach darf man wohl nicht mehr annehmen, als dass Koheleth sich stark zum Fatalismus, Scepticismus, Epikureismus, und zwar zu den beiden letzten vorzugsweise hinneige, ohne darum einem derselben ausschliesslich zu huldigen und ihn mit logischer Schärfe und Consequenz durch das Ganze festzuhalten. Er kann sich als Hebräer nicht von allem Glauben, nicht von aller Strenge der Moral losreissen, so oft er auch zweifelhaft und wankend wird.

Auf dieselbe Weise muss die Frage, ob der Verfasser Sadducäismus predige, wie Schmidt (Salomo's Prediger u. s. w. S. 306. ff.) und Augusti (Einl. S. 249.) behaupten, erledigt werden. Allerdings klingt die Läugnung der Unsterblichkeit (Kap. 3, 18—21.) ganz sadducäisch, so wie die Ansicht von der Gottesverehrung (Kap. 4, 16. 5, 1—6. vergl. 8, 16—18.) ziemlich antipharisäisch; gleichwohl sieht man wegen dieser Einzelheiten sich noch nicht genöthigt, den Verfasser für einen Sadducäer zu erklären. Dagegen würde entschieden der Fatalismus in unserm Buche sprechen, welchen doch die Sadducäer nach Josephus's Zeugniss mit Bestimmtheit verwarfen. Man vergl. Joseph. de bell. iud. II, 8, 14: *Σαδδουκαῖοι — — τὴν μὲν εἱμαρμένην παντά-*

*) Wenn daher Augusti (Einl. in d. A. T. S. 247.) sagt, Koheleth empfehle „einen unbedingten und rücksichtslosen Genuss der gegenwärtigen Erdengüter", so scheint das zu viel behauptet zu sein. Der Mensch soll ja nach Kap. 11, 9. 12, 1. bei allem Lebensgenuss an Gott und das Gericht, welches seiner warte, denken, also nicht völlig rücksichtslos dem Sinnengenusse sich hingeben.

πασιν ἀναιροῦσι καὶ τὸν θεὸν ἔξω τοῦ δρᾶν τι κακὸν ἢ μὴ δρᾶν τίθενται κτλ. Antiqq. XIII, 5, 9: Σαδδουκαῖοι δὲ τὴν μὲν εἱμαρμένην ἀναιροῦσιν, οὐδὲν εἶναι ταύτην ἀξιοῦντες, οὔτε κατ' αὐτὴν τὰ ἀνθρώπινα τέλος λαμβάνειν, ἅπαντα δὲ ἐφ' ἡμῖν αὐτοῖς τίθενται, ὡς, καὶ τῶν ἀγαθῶν αἰτίους ἡμᾶς αὐτοὺς γινομένους καὶ τὰ χείρω παρὰ ἡμετέραν ἀβουλίαν λαμβάνοντας. An diesen Stellen, zu denen noch Antiqq. XVIII, 1, 2—5. gehört, lehrt uns Josephus die Sadducäer als die entschiedensten Gegner des Fatalismus kennen, während er die Essener als die eifrigsten Verfechter desselben und die Pharisäer als die Mittelstrasse zwischen beiden haltend darstellt. Darum darf man auch hier bloss sagen, dass Koheleth einige Ansichten vortrage, welche später bei den Sadducäern ein vorzügliches Ansehn hatten, dass er aber keinesweges das System des Sadducäismus vertheidige. Vergl. auch Zirkel's Meinung unten, §. 4. Anm.

§. 3.

Lösung der Widersprüche.

Dass Koheleth hier und da in Widersprüche gerathe, haben besonders die Ausleger behauptet, welche eine dialogische Form des Buches annehmen, oder doch wenigstens einen Wechsel zweier Stimmen wahrzunehmen glaubten; Andere auch ohne diese Annahmen. Man s. Abenesra z. Kap. 7, 3. Friedländer Uebers. S. 84. Eichhorn Einl. III, S. 656. Umbreit Coheleth Scepticus etc. p. 46. 48. 50. Koheleth's Seelenkampf u. s. w. S. 12. Rosenmüller Scholl. p. 10. u. A. m. Bleibt man bei den einfachen Worten stehen: so muss man es zugeben, stellt man aber eine genauere Prüfung und Vergleichung an, so kann man die Widersprüche recht wohl lösen. Man darf nur festhalten, dass Kohe-

leth seine verschiedenen, oft sich entgegengesetzten Erfahrungen anführt, dass er Vieles von verschiedenen Seiten betrachtet, und dass er manche Ausdrücke in einem etwas verschiedenen Sinne auffasst.

1. Vor allen Dingen gehört hierher die *Vergeltungslehre*, rücksichtlich welcher Koheleth in einen scheinbaren Widerspruch geräth. Man muss jedoch, um ihn zu heben, die physische von der moralischen Weltordnung unterscheiden. Nach jener erfahren alle Menschen ein und dasselbe Schicksal; sie geniessen Alle die Güter des Lebens, erfahren alle seine Uebel, sterben Alle und werden vergessen. Nach dieser dagegen treffen jeden Menschen nach Massgabe seiner Sittlichkeit oder Unsittlichkeit gewisse angenehme oder unangenehme Schicksale, wie sie Gott nach seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit angemessen findet und zusendet. Beide nun bringt der Hebräer in den innigsten Zusammenhang; er betrachtet physische Güter und Uebel als von Gott nach Massgabe der sittlichen Beschaffenheit angeordnete Belohnungen und Strafen, und muss auf diesem Standpuncte sich in ein unauflösliches Problem verwickeln, da die Erfahrung beweiset, dass die physische Weltordnung nicht immer und überall in einen unmittelbaren Zusammenhang mit der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit des Menschen gebracht werden könne. So ging es auch Koheleth.

In Betreff der physischen Weltordnung lehrt er, dass alle Menschen ohne Ausnahme *ein* Schicksal treffe. Sittliche und Unsittliche sterben gleichmässig (Kap. 9, 2. 3.), Thoren und Weise ebenfalls und werden vergessen (Kap. 2, 15. 16.), so wie überhaupt Alles mit dem Tode der Vergessenheit anheim fällt (Kap. 1, 11. 9, 5.); darin hat der Mensch ein gleiches Schicksal mit dem Viehe (Kap. 3, 19. 20.). Bei der Gewohnheit der Hebräer

nun, die physische Weltordnung mit der moralischen in Verbindung zu setzen, musste Koheleth die Einerleiheit der Schicksale Aller als einen Uebelstand bezeichnen (Kap. 9, 3.), und Gottes Verfahren ganz unerklärlich finden (Kap. 8, 16. 17.).

In Betreff der *moralischen* Weltordnung dagegen lehrt Koheleth einen Unterschied der Schicksale des Frommen und Gottlosen. Jeder That muss die entsprechende Vergeltung folgen (Kap. 3, 17. 8, 12. 13. 11, 9. 12, 14.); denn Gott hat kein Wohlgefallen an Thoren und beglückt sie nicht (Kap. 5, 3. 5.); er beachtet böses Treiben gar wohl (Kap. 5, 7.), und Frevel kann die nicht retten, welche ihn üben (Kap. 8, 8.). Darum muss Rechtschaffenheit und Frömmigkeit empfohlen werden (Kap. 5, 6. 12, 1. 13.). Wirklich zeigt auch die Erfahrung manchmal diese Vergeltung, welche Koheleth in den natürlichen Folgen einer Tugend oder Verkehrtheit erblickt. Der Thor (der thörichte Geizhals) sammelt oft Schätze, welche er nicht selbst verzehrt, sondern dem Weisen überlassen muss (Kap. 2, 26.); der Thor (der unbesonnene Wollüstling) fällt in die Hände des ränkevollen Weibes, welcher der Weise (klüglich) entgeht (Kap. 7, 26.); der Thor (der ausschweifende Schwelger) zieht sich einen frühzeitigen Tod zu (Kap. 7, 17.), wogegen der Gottesfürchtige (durch Weisheit und Besonnenheit) manches Uebel vermeidet (Kap. 7, 18.). Gleichwohl tritt diese Vergeltung nicht immer ein; denn der Gute wird nicht immer so geehrt, wie er es verdient (Kap. 4, 16.); der Böse stirbt wohl auch, ohne seine Strafe erhalten zu haben (Kap. 8, 10.); der Gute geht wohl auch bei aller Frömmigkeit unter, während dem Gottlosen sein Frevel nicht schadet (Kap. 7, 15. 8, 14.).

Das sind alle Stellen, wo Koheleth die Vergeltungslehre berührt. Von der einen Seite also muss er nach seiner Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit eine genaue und strenge Vergeltung für jede That annehmen und er behauptet sie als religiöser Hebräer; von der andern Seite aber kann er sie doch nicht immer im Leben finden und er wird zweifelhaft als lebensbeobachtender Philosoph. Daher geräth seine Vorstellung mit seiner Erfahrung in einen Widerspruch und er klagt über die Unbegreiflichkeit des göttlichen Waltens. Man darf also eigentlich nicht behaupten, dass Koheleth in seinen Ansichten sich geradehin widerspreche, sondern man kann bloss sagen, dass er seine Ansicht von der göttlichen Gerechtigkeit mit seiner Lebenserfahrung nicht in Einklang bringen kann. Es verhält sich hier wie im Buche Hiob. Die drei Opponenten vertheidigen die göttliche Gerechtigkeit, welche sie überall und immer sich vollständig hienieden realisirend wollen wahrgenommen haben; Hiob dagegen hält ihnen seine Erfahrung entgegen und bekämpft mit derselben ihre Ansicht. Der Grund hiervon ist leicht aufzufinden. Koheleth zweifelt an einem Jenseits (s. d. Einl. z. Kap. 3, 16. ff.); dahin kann er die Vergeltung nicht verlegen; mithin muss sie hienieden Statt finden, sintemal Gott gerecht ist; sie kann aber in nichts Anderem bestehen, als in dem physisch Guten (Angenehmen) und in dem physisch Bösen (Unangenehmen); die physische Weltordnung muss also der moralischen entsprechen. Da tritt aber offenbar die tägliche Erfahrung entgegen und widerlegt jene Theorie. Unterscheidet man so die Aeusserungen Koheleth's über die Vergeltung nach seiner Vorstellung und nach seiner Erfahrung, welche sich allerdings widersprechen, so darf man ihn nicht beschuldigen, dass er sich in seinem Den-

ken widerspreche, sondern kann höchstens behaupten, dass er sich in ein für seinen Standpunct unauflösliches Problem verwickelt habe, wie er ja auch selbst über die Unbegreiflichkeit des göttlichen Waltens klagt. Indess mag es, wie zugegeben werden muss, gerade hier am schwierigsten sein, den Vorwurf, als habe der Verfasser sich widersprochen, völlig abzuweisen.

2. Weit leichter ist dies bei seinen Aussprüchen über die *Weisheit*. Die Weisheit verschafft im gemeinen Leben manchen Vortheil. Der Weise beurtheilt die Verhältnisse richtig und weiss für seine Thätigkeit die rechte Zeit zu treffen (Kap. 8, 1—5.); er betreibt Alles zweckmässig und darum auch nicht ohne Erfolg, während der Thor verkehrt handelt und Nachtheil davon hat (Kap. 2, 3. 12—14. 6. 8. 9. 10, 2. 8—10.). Weisheit zeigt sich daher auch oft mächtiger, als grosse äussere Gewalt (Kap. 7, 19. 9, 13—16. 18.), und kann darum andern Vortheil bringenden Lebensgütern gleich geachtet werden (Kap. 7, 11. 12.). Dazu gewährt sie auch Heiterkeit der Seele und hält Unmuth entfernt (Kap. 7, 10. 8, 1.), und findet auch wohl ihre Anerkennung bei den Menschen (Kap. 4, 13—16. 10, 12.).

Gleichwohl ist sie nicht im Stande, die allgemein menschlichen Schicksale von ihren Besitzern abzuhalten. Der Weise stirbt und wird so gut, wie der Thor vergessen (Kap. 2, 14—16.); was er mit Verstand geschaffen, das fällt dann vielleicht einem Thoren zu (Kap. 2, 19. 21.); seines Verdienstes gedenkt man nicht mehr (Kap. 4, 16.). Auch im Leben selbst verschafft sie nicht immer das, was man von ihr erwarten sollte (Kap. 9, 11.); denn der Weise ist ja mit allem seinen Streben von Gott abhängig (Kap. 9, 1.); oft wird sie von der Thorheit an Wirksamkeit übertroffen (Kap. 9, 18.

10, 1.). Allein nicht nur erfolglos bleibt sie oft; sie erzeugt auch wohl Unmuth im Innern, indem sie das Unvollkommene im Leben recht deutlich erkennen lässt (Kap. 1, 18.), wie denn Koheleth selbst durch sie vor Aerger keinesweges bewahrt blieb (Kap. 2, 18. 20.). Darum ist das Streben nach Weisheit nichtig (Kap. 1, 17.), und zwar um so mehr, als der Mensch sie nie vollkommen erreicht (Kap. 7, 23. 24.), indem sie eine freie Gabe Gottes ist (Kap. 2, 26.).

Nach diesen Stellen rühmt Koheleth bald die Weisheit als nützlich, bald behauptet er, dass sie ohne Vortheil lasse. Um diese Aeusserungen zu vereinigen, darf man nur an die verschiedenen Erfahrungen denken, die er gemacht hatte. Er hatte nämlich im Leben wahrgenommen, dass sie in manchen Fällen nütze, in andern dagegen nicht nütze, und er führt diese sich entgegengesetzten Erfahrungen an, ohne dass er mit sich selbst in Widerspruch geriethe. Das Leben selbst bestätigt seine Ansicht hinlänglich. Dazu muss man auch theoretische und praktische Weisheit unterscheiden; von jener sagt er (Kap. 1, 18.), dass sie Unmuth erzeuge, sofern sie das Mangelhafte des Lebens erkennen lehre, von dieser (Kap. 7, 10. 8, 1.) dagegen, dass sie Unmuth entfernt halte, sofern sie vor Verkehrtheiten, die üble Folgen habe, bewahre. Jene kann er darum nicht, diese muss er sehr empfehlen. Betrachtet man jene Aussprüche in der bezeichneten Weise, so kann man den Vorwurf, als habe Koheleth sich widersprochen, recht wohl abweisen.

Dahin gehört auch Koheleth's Urtheil über die Frauen. An der einen Stelle klagt er über ihren Hang zur Unsittlichkeit (Kap. 7, 25—29.), an andern dagegen nennt er sie die Wonne der Menschenkinder (Kap. 2, 8.), und

empfiehlt Genuss des Lebens in Gemeinschaft mit dem Weibe (Kap. 9, 9.). Er leugnet die Liebenswürdigkeit der Frauen keinesweges, muss aber als Orientale abhängig von seiner Erfahrung doch auch eingestehen, dass bei ihnen die Unsittlichkeit am herrschendsten ist. Er führt also bloss die entgegengesetzten Erfahrungen an, ohne in seinem Denken sich zu widersprechen.

3. Andere Widersprüche kann man beseitigen, wenn man Koheleth's Aeusserungen verschiedene Beziehungen gibt. So behauptet er mehrmals (Kap. 1, 16. 2, 3. 9. 15.), er sei sehr weise geworden, an einer andern Stelle aber (Kap. 7, 23. 24.) leugnet er, dass er die Weisheit erlangt habe. Hier muss man das Relative der menschlichen Weisheit ins Auge fassen; es kann Jemand sehr weise sein, ohne behaupten zu dürfen, er besitze die Weisheit, welche im strengsten Sinne kein Sterblicher erlangt. Ebenso verhält es sich mit der Behauptung, dass kein Mensch auf Erden fromm (צַדִּיק) sei (Kap. 7, 20.), welcher Koheleth zu widersprechen scheint, wenn er von Guten (צַדִּיקִים) redet (Kap. 7, 15. 8, 10. 12. 14. 9, 5.). Allein dort meint er absolute Gutheit, Frömmigkeit im strengsten Sinne, hier Frömmigkeit im gewöhnlichen Sinne. Ferner preist der Verfasser an der einen Stelle (Kap. 4, 2. 3. vgl. 6, 3 ff.) den Gestorbenen und Ungeborenen glücklicher als den Lebenden, wogegen er anderswo (Kap. 9, 4—6.) den Zustand des Lebens dem des Todes weit vorzieht, und über die Hoffnungslosigkeit des letztern wehmuthsvoll klagt, so wie er (Kap. 11, 7.) das Leben süss nennt. Beides ist nach verschiedenen Seiten hin betrachtet völlig richtig; der Todte ist insofern glücklicher als der Lebende, weil er allem Ungemach des Lebens entrückt ist, aber er ist insofern auch beklagenswerth, als ihm Dasein und Ge-

nuss fehlt. Gleicherweise stehen die Aufforderungen zur Frömmigkeit (Kap. 4, 17. 5, 6. 12, 1. 13.) in keinem Gegensatze zu der Ermahnung, dass man nicht allzuweise und allzufromm sein müsse (Kap, 7, 16. 18.); denn dort ist die wahre Frömmigkeit, wie sie sich in Gesinnung, Wort und That des religiösen Menschen ausspricht, gemeint, hier aber religiöser und moralischer Rigorismus, den Koheleth abräth. Endlich gehört es hierher auch noch, wenn Koheleth dem Weisen einen gesetzten Ernst beilegt (Kap. 7, 2—6.), und anderswo (Kap. 8, 1.) doch behauptet, die Weisheit erheitere das Antlitz des Weisen. Beides, gesetzte Besonnenheit und ruhige Heiterkeit, verträgt sich recht wohl mit einander.

4. Noch andere Widersprüche lassen sich dadurch auflösen, dass man die an verschiedenen Stellen gebrauchten Worte in einem verschiedenen Sinne auffasst. So z. B. nennt der Verfasser Kap. 7, 9. den Unmuth (כַּעַס) thöricht, während er ihn V. 3. als besser denn Lachen bezeichnet. Man verstehe dort Gram und Aerger über nicht zu ändernde Dinge, hier aber gesetzten Ernst des besonnenen Weisen. Oder wenn Koheleth an manchen Stellen (Kap. 1, 3. 2, 11. 3, 9. 5, 15 etc.) leugnet, dass die menschliche Mühe einen Gewinn (יִתְרוֹן) bringe, an andern aber (Kap. 10, 10. 7, 11.) ihn der Weisheit beilegt, so hat man dort unter יִתְרוֹן ein bleibendes, dauerndes Gut zu verstehen, hier aber ganz einfach Vortheil. — Wenn er ferner (Kap. 2, 3. 7, 2—5. 10, 16. 19.) Sinnengenuss als thöricht verwirft, bald aber ihn als das Beste im Leben dringend anempfiehlt (Kap. 3, 12. 22. 5, 17. 8, 15. 9, 7—9. u. s. f.), so meint er in jenen Stellen ein unbesonnenes Fröhnen der Sinnenlust und üppiges Schwelgen, in diesen aber heitern und frohen Gebrauch der irdischen Lebensgüter. Andere Wider-

sprüche lassen sich noch weit leichter heben und können hier übergangen werden.

Bei allem dem aber mag man immerhin zugeben, dass Koheleth eine gewisse Ungewissheit, ein zweifelvolles Schwanken in seiner Betrachtungsweise verrathe und dass er nicht zu einer vollständigen Klarheit und Bestimmtheit seiner Ansichten über das Menschenleben und das Verhältniss derselben zur Weltregierung gelangte, worüber er selbst klagt. Unangenehme Erfahrungen hatten seine Gemüthsruhe gestört, Vorgänge im Leben, wie er sie nicht erwartete, hatten gegen seinen Glauben an die ewige Weisheit und Güte angekämpft und ihn in eine sceptische und mit dem Leben unzufriedene Stimmung gebracht. Diese ward noch dadurch gesteigert, dass er begierig den Gang der Dinge in seinen Ursachen und seinem Zusammenhange zu erforschen, das niederschlagende Resultat gewann, für den beschränkten Menschen sei Vieles unerforschlich. In dieser Gemüthsbeschaffenheit muss man sich Koheleth denken, um die eigenthümliche Haltung seiner Lebensphilosophie erklärlich zu finden.

§. 4.

Veranlassung und Zweck.

Eine specielle *Veranlassung* des Buches lässt sich nicht entdecken, nur im Allgemeinen verrathen sich die Zeitverhältnisse, unter welchen gerade ein Werk dieses Inhalts und Charakters entstehen konnte. Denn wenn der *Chaldäer* (z. Kap. 1, 2.) meint, Salomo habe, als er eingesehen, dass nach seinem Tode Rehabeam das Reich mit Jerobeam werde theilen müssen, dass Jerusalem und das Heiligthum werde zerstört, Israel aber ins Exil geführt werden, sich zu dem Ausruf: Alles ist eitel! veranlasst gesehen; oder wenn Carpzov (introd. II.

p. 212 sq.) annimmt, Salomo habe das von ihm gestiftete Unheil bereuend seine Sünden bekennen, die durch ihn Verführten bessern und warnend lehren wollen, wie man sich durch Sinnengenuss das Verderben bereite; so haben sie sowohl den un- und nachsalomonischen Ursprung, als auch die ganze Tendenz des Buches wider sich. Wenn dagegen Ewald (das Hohelied Salomo's übersetzt u. s. w. S. 152 ff.) behauptet, der Verf. habe zu einer Zeit gelebt, wo Palästina persische Provinz war und von den Satrapen hart bedrückt wurde, und das Unglück seines Volkes lindern, so wie das letztere anweisen wollen, wie es sich in dieser Lage zu verhalten habe, so möchte sich zwar nichts gegen die Angabe der Veranlassung einwenden lassen, mehr aber gegen die des Zweckes; denn der Nachweis der Nichtigkeit der menschlichen Dinge war nicht geeignet, das Unglück zu lindern, sondern musste die Trostlosigkeit vermehren.

Indess ist die Veranlassung jedenfalls in den Verhältnissen der spätern Zeit zu suchen. So lange das Volk glücklich war, fand es die von ihm hartnäckig festgehaltene Vergeltungslehre realisirt; es betrachtete sein Glück als etwas dem frommen, auserkorenen Gottesvolke Zukommendes. Da ward nicht daran gezweifelt, dass Gott Frömmigkeit mit irdischem Glücke belohne, Gottlosigkeit mit irdischem Unglücke bestrafe. Aber diesen Glauben erschütterten die spätern unglücklichen Verhältnisse, wo Jehovas Volk sich nicht mehr von seinem Gotte geschützt, sondern der Willkühr der Barbaren preis gegeben sah. Da wurden jene Klagen laut, welche wir aus den zahlreichen Unglückspsalmen vernehmen. Mochten auch Einzelne dieses Unglück als Strafe der theokratischen Vergehungen des Volkes an Jehova betrachten, so mussten sie doch zugeben, dass Mancher

unschuldig leide. Man begann zu zweifeln, dass Frömmigkeit ihren Lohn immer im irdischen Glücke finde. Solche Zweifel verrathen sich Ps. 37, 39. 44, 10—27. 49. 73. 74. 88. 89, 39—52. Jer. 18, 20. 20, 14—18., wiewohl die Verfasser dieser Stücke den alten Glauben noch nicht aufgaben. Völlig bestimmt dagegen sprechen sie sich aus in den Reden Hiob's, welche mit unserm Buche da parallel laufen, wo dieses die Vergeltungslehre berührt. Nur unterscheidet sich Koheleth dadurch, dass er nicht allein die Erfolglosigkeit sittlicher Bestrebungen, wie Hiob, ins Auge fasst, sondern die Nichtigkeit der menschlichen Dinge überhaupt nachweiset und dass er im Allgemeinen dem Scepticismus sich weit mehr hingibt, als Hiob. Bei ihm sind jene Zweifel in eine Art von System vereinigt und die praktische Anwendung ist nicht weggelassen (s. §. 2.). Es lässt sich also wohl nicht in Abrede stellen, dass die traurigen Zeitverhältnisse, unter welchen Koheleth lebte, seine düstre Weltansicht, seine Klagen über die grosse Nichtigkeit im Menschenleben, seine trostlosen Zweifel u. s. w. erzeugt haben. Die Veranlassung aber, darüber ein Werk abzufassen, kann bloss in der freien Selbstbestimmung des Verf. gefunden werden *).

Was nun den *Zweck* des Buches anbelangt, so ist er auf eine unerklärliche Weise höchst verschieden von den Auslegern bestimmt worden und theils einseitig, theils ganz falsch angegeben worden.

1. Einige haben einen *religiösen* Zweck in dem

*) Die Meinung Zirkel's (Untersuchungen über den Prediger S. 124 ff.), dass Koheleth den Grundsätzen der Pharisäer und Sadducäer entgegenarbeite und den Mittelweg zwischen beiden empfehle, lässt sich aus dem Buche selbst so wenig begründen, als nachgewiesen werden kann, dass gewisse Stellen z. B. Kap. 4, 7—11. 9, 2. gegen den Essäismus gerichtet sind.

Buche gefunden. So soll z. B. nach Desvoeux Koheleth bezweckt haben, die Menschen zu bessern und zur Gottesfurcht und Frömmigkeit zu bringen; nach Stäudlin (Moral für Theologen S. 41.) wollte er zeigen, wie man bei aller Unbegreiflichkeit der menschlichen Schicksale Gott verehren und seine Gebote halten müsse; nach Rohde (de vett. poett. sapientia gnomica p. 223 sq.) wollte er die Vorsehung gegen die Klagen und Einwürfe dünkelhafter, ungenügsamer und unzufriedener Menschen vertheidigen. Allein mag auch Koheleth zur Gottesfurcht und Frömmigkeit ermahnen, so thut er es doch nur selten und mehr beiläufig; keinesweges aber concentrirt sich sein Vortrag so in der Anweisung zur Frömmigkeit, dass man diese als Zweck des Ganzen bezeichnen dürfte.

2. Andere haben den Zweck als einen rein *praktischen*, auf das gemeine Leben sich beziehenden angesehen, z. B. Luther (praef. in Eccles.): Est status et consilium huius libelli, erudire nos, ut cum gratiarum actione utamur rebus praesentibus et creaturis dei, quae nobis dei benedictione largiter dantur et donatae sunt, sine sollicitudine futurorum, tantum ut tranquillum et quietum cor habeamus et animum gaudii plenum, contenti scilicet verbo et opera dei. Nach Gaab (Beiträge zur Erklärung des sogen. hohen Liedes u. s. w. S. 48.) und Bauer (Einl. in das A. T. S. 411.) wollte der Verf. lehren, wie man bei aller Unvollkommenheit seiner Schicksale dennoch froh und zufrieden leben könne; nach Zirkel (Untersuchungen u. s. w. S. 76 ff.), wie man sein Leben fröhlich hinbringen und Leiden von sich abwenden könne; nach Bertholdt (Einl. V. S. 2248.), wie man Glück und Unglück, Freud und Leid aufnehmen solle; nach Hänlein (krit. Journal IV. 4. S. 278 f.) wollte er Regeln in Beziehung auf die Erdenleiden und den

Genuss der Lebensgüter einschärfen; nach Jahn (Einl. in d. A. T. II. S. 844 f.) wollte er die unzufriedenen Menschen beruhigen, sie von ihrer Unzufriedenheit heilen und ein weises, gleichmüthiges Leben lehren; nach Schmidt (Koheleth's Lehren u. s. w. S. 23.) bezweckte er, allem Streben Gesetze vorzuschreiben, um es in den gehörigen Schranken zu erhalten; er wollte das ne quid nimis! einschärfen. Alle diese und ihnen ähnliche Ansichten sind insofern einseitig, als nach ihnen Koheleth bloss eine praktische Tendenz verfolgt haben soll.

3. Von der andern Seite haben andere Gelehrte den Zweck des Buches als einen mehr *theoretischen* betrachtet. Nach Herder*) (Sämmtliche Werke z. Relig. und Theol. Th. 13. S. 146 f. Ausg. v. 1829.), Eichhorn (Einl. in d. A. T. III. S. 650.) und de Wette (Einl. S. 354.) wollte der Verfasser die Nichtigkeit der menschlichen Dinge nachweisen; nach Friedländer (der Prediger u. s. w. S. 82 f.) das eitle Streben nach Glückseligkeit und die Nichtigkeit der menschlichen Dinge darstellen; nach Dathe die Nichtigkeit des menschlichen Strebens und die Thorheit, welche sich bei dem Streben nach einem dauernden Lebensgute zu Tage legt. Diese Ausleger haben den Zweck nach Kap. 1, 2. bestimmt; dagegen bestimmen ihn Andere nach Kap. 1, 3. z. B. Paulus (Neues Repertorium u. s. w. I. 209 f.): der Verfasser habe die Frage beantworten wollen, was unter den Unvollkommenheiten Menschenglück sei. Ziemlich ebenso Umbreit (Koheleth's Seelenkampf. S. 10.

*) Er äussert sich so: „Kein Buch ist mir aus dem Alterthume „bekannt, was die Summe des menschlichen Lebens, seinen Ab„wechselungen und Nichtigkeiten in Geschäften, Entwürfen, Specu„lation und Vergnügen, zugleich mit dem, was einzig in ihm wahr, „dauernd, fortgehend, wechselnd, lohnend ist, reicher, eindringli„cher, kürzer beschriebe, als dieses."

Coheleth Scepticus etc. p. 35 sqq.) und Köster (Uebersetzung des B. Hiob und Koheleth S. 105 ff.): der Verfasser wollte, da Alles wechselvoll, veränderlich, vergänglich ist, das Bleibende in dem Nichtigen, das Dauernde in der irdischen Nichtigkeit aufsuchen, vom höchsten Gute des Menschen handeln. Auch diese Zweckbestimmungen scheinen noch zu wenig zu enthalten.

4. Noch Andere haben Beides zusammen, die theoretische und praktische Tendenz als Zweck des Ganzen angenommen; z. B. Döderlein (Uebers. S. VIII. f.): der Verf. weise die Nichtigkeit des Erdenlebens und der menschlichen Dinge nach, knüpfe daran aber Raisonnemens, Schlüsse, Folgerungen, Regeln der Weisheit, welche für die Religion wichtig sind u. s. w. Nach v. d. Palm (Ecclesiastes etc. p. 26 sq.) wollte der Verf. die Eitelkeit der menschlichen Bestrebungen nachweisen und zeigen, wie man sich bei einem solchen Sachverhältniss zu verhalten habe; nach Rosenmüller (Scholia p. 18.) wollte er lehren, dass das höchste Glück nicht in dem bestehe, was die Menschen für Glück halten und erstreben, sondern darin, dass man zufrieden die gegenwärtigen Güter geniesse, und tugendhaft und fromm sei, wodurch man Gott wohlgefällig werde; dazu gebe Koheleth die Anweisung.

5. Allerdings muss der Zweck des Buches nach einem zwiefachen Gesichtspuncte bestimmt werden. Denn Koheleth wollte weder bloss Lebens*ansichten*, noch bloss Lebens*regeln* aufstellen, sondern beides zugleich und zwar in gegenseitiger Beziehung und organischer Verbindung. Die Haupttendenz geht unstreitig dahin, nachzuweisen, dass das menschliche Leben und Streben nichtig sei; darauf führt schon die stete Wiederkehr der Formel: auch das ist nichtig! Aber wie die Gnomenweis-

heit der Hebräer nicht rein theoretisch ist, sondern wesentlich praktisch, so bleibt auch Koheleth nicht bei jener Theorie vom Erdenleben stehen, sondern wendet sie auf das menschliche Treiben an und weiset nach, wie man sich bei dieser Beschaffenheit des Lebens zu verhalten habe, um wenigstens so viel Gutes, als möglich ist, davon zu tragen; ja er wendet sich sogar warnend, ermunternd, ermahnend u. s. w. an seine Leser, woraus sich die praktische Tendenz deutlich ergibt. Diese letztere aber ist in ihrer Beschaffenheit jener ersteren durchweg angemessen und nach ihr gestellt. Demnach wollte Koheleth *die Nichtigkeit des menschlichen Lebens und Strebens nachweisen und eine darauf bezügliche Lebensanweisung ertheilen und einschärfen.*

6. Von diesen bisher angeführten Ansichten weicht ganz ab die von Kaiser (Koheleth, das Collectivum etc. S. V. XIII.), welcher einen *historischen* Zweck von Koheleth verfolgt findet. Er erklärt das Buch für ein allegorisch-historisches Lehrgedicht, in dem das Leben der Davidischen Könige von Salomo bis Zedekia in strenger Ordnung sehr klar und bestimmt bezeichnet sei und welches hie und da wichtige Aufschlüsse über die geheime Geschichte der jüdischen Könige ertheile. Demnach enthält ihm z. B. Kap. 1, 12—2, 11. die Geschichte Salomo's, Kap. 2, 12—26. die Geschichte Rehabeam's, Jerobeam's und Abia's, Kap. 3, 1—15. die Geschichte Assa's, Kap. 3, 16—22. die Geschichte Josaphat's u. s. f. bis auf Zedekia herunter. Mit wie grossem Scharfsinne, mit wie geschickter Combination, mit wie vieler Belesenheit und Gelehrsamkeit diese Ansicht auch durchgeführt ist, so bleibt sie doch die unwahrscheinlichste von allen, indem sie durchweg die einfachen Textesworte gegen sich hat.

§. 5.

Anlage.

Der Umstand, dass Koheleth häufig von seinem Thema abschweift, dass er kürzere oder längere Bemerkungen einflicht, welche genau genommen nicht zur Sache gehören, dass er das verlassene Thema wieder aufnimmt und Vieles wiederholt, dass er bald Erfahrungen, bald Ansichten mittheilt, bald Grundsätze aufstellt, bald Klagen ausspricht, bald Ermahnungen gibt u. s. w. macht für die Bestimmung des Planes und der Anlage des Buches grosse Schwierigkeiten und hat auch die verschiedensten Meinungen erzeugt, indem er theils auf die Ansichten hingeführt hat, dass gar keine Ordnung vorhanden sei, theils auf die, dass eine angemessene Ordnung sich nur durch Textumstellungen gewinnen lasse, theils endlich auf die, dass bloss im Allgemeinen ein Plan sich angeben lasse, welcher jedoch nicht ins Einzelne verfolgt und als logische Disposition angesehen werden dürfe. Ohne hier alle Eintheilungen (mehrere findet man bei Nachtigal Koheleth u. s. w. S. 11 ff. mitgetheilt) aufzuführen, sollen doch wenigstens die wichtigsten kurz angegeben werden.

1. Gar keinen Plan haben die meisten der Ausleger gefunden, welche das Buch für eine blosse Sammlung verschiedener Aufsätze oder verschiedener Lebensansichten, Aussprüche, Sentenzen u. s. w. hielten; Andere auch ohne diese Annahme, z. B. Spohn (der Prediger Salomo's u. s. w. S. XXXVI f.). Am weitesten ist darin Nachtigal (Koheleth u. s. w. S. 10 ff.) gegangen. Nach ihm ist Koheleth eine Zusammenstellung von Wett-Gegengesängen aus verschiedenen Prophetenschulen; diese seien planlos an einander gereiht und mit Bemerkungen

des spätern Sammlers, mit Räthselsprüchen, verhüllten Fragen, Gnomen u. s. w. versehen worden. Er bestreitet daher auch Diejenigen, welche einen bestimmten Plan im Buche annehmen. Wie unhaltbar diese Meinung sei, lehrt sofort der Augenschein. Schon von vorn herein lassen Einheit des Thema's und Zweckes einen Plan vermuthen. Dazu kommt, dass Koheleth, so oft er auch abschweift, doch immer wieder zum Hauptgedanken zurückkehrt und ihn weiter verfolgt; eine Einheit, wie sie Eichhorn, de Wette, Köster u. A. annehmen, waltet bestimmt über dem Ganzen. Dass die Aussprüche in verschiedener Manier, bald als Deductionen, bald als Fragen, bald als Gnomen, bald als Klagen u. s. w. vorgetragen werden, hat dagegen gar kein Gewicht.

2. Andere halten dafür, ein zusammenhängender Plan ergebe sich nur dann, wenn man die Verse umstelle und eine ganz andere Ordnung des Einzelnen schaffe. So besonders Umbreit (Koheleth's Seelenkampf u. s. w. vergl. Coheleth Scepticus etc. p. 66. sqq.), welcher eine Textumstellung vornimmt, indem er bloss Kap. 1, 5—8 und Kap. 11. 12. in der alten Ordnung stehen lässt, das Dazwischenliegende aber ziemlich bunt unter einander stellt. In Betreff einiger Stellen war ihm schon v. d. Palm (Ecclesiastes etc. p. 76. sqq. 86.) vorangegangen. Indess nimmt dieser bloss einige Dislocutionen und spätere Einschiebungen an, welche er theils an eine angeblich richtige Stelle bringt, theils aus dem Texte weist. Einigemal haben auch Spohn und Paulus, jedoch ohne Noth, Versetzungen vorgenommen. Gegen ein solches Verfahren spricht nun im Allgemeinen der Text, welcher zunächst darauf Anspruch macht, in dem Zusammenhange erklärt zu werden, in welchem er vorliegt, und zwar um so mehr, als er nicht eine blosse Gnomensammlung

ist, bei welcher es eher erlaubt sein möchte, eine andere Ordnung zu treffen. Dazu kommt, dass auch wirklich ein Zusammenhang des Einzelnen, so locker er auch oftmals sein mag, sich nachweisen lässt; nur wenn dies schlechterdings nicht möglich wäre, wäre eine Berechtigung zu Aenderungen vorhanden. Es muss hier auf die nachfolgende Erklärung Berufung genommen werden.

3. Dagegen haben Andere wenigstens im Allgemeinen eine Eintheilung gefunden. So z. B. nimmt I. D. Michaelis zwei Haupttheile an; im ersten (Kap. 1—4, 16.) stelle Koheleth die grossen Mängel der Glückseligkeit eines sich selbstgelassenen und von Gott abgesonderten Menschen dar, und im zweiten (Kap. 4, 17—12, 8.) weise er die Mittel zu einer wahren und dauerhaften Glückseligkeit dieses Lebens an. Diese Eintheilung hat auch Rosenmüller (Scholl. p. 9. 10.) angenommen, indem er im ersten Theile den Verf. die Nichtigkeit der menschlichen Dinge nachweisen und im zweiten lehren lässt, was die Menschen bei dieser Nichtigkeit zu thun haben. Etwas anders v. d. Palm (Ecclesiastes etc. p. 26. sq.). Nach ihm handelt Koheleth Kap. 1—6. von der Eitelkeit der menschlichen Bestrebungen und zeigt Kap. 7—12. was bei einem solchen Sachverhältnisse zu thun sei. Eigenthümlich ist die Meinung von Paulus (neues Repertorium I. S. 214 f. 237. 255 ff.), dass von Kap. 1—7. David, welcher hier, nicht Salomo, redend eingeführt sei, spreche; worauf dann Kap. 8—12. eine zweite Person antworte. Eine genauere Disposition hat Köster (das Buch Hiob u. s. w. übersetzt S. 105 ff.) nachzuweisen versucht. Er betrachtet die Schilderung der Nichtigkeit Kap. 1, 2—11. als Eingang; darauf bilde Kap. 1, 11—3, 22. den ersten Abschnitt, in welchem das Dauernde in dem Nichtigen (das absolut Gute) auf-

gesucht und als das beste Theil des Menschen gepriesen werde; im zweiten Abschnitte (Kap. 4—6.) werde sodann das relativ Gute behandelt, worauf das oft wiederkehrende „besser“ führe; im dritten Abschnitte (Kap. 7—9, 16.) seien die Hauptbegriffe der Weise und der Thor, es werde von der wahren Weisheit gehandelt; der vierte Abschnitt endlich (Kap. 9, 17—12, 8.) handle ebenfalls noch von der wahren Weisheit, aber in ihrer Anwendung auf besondere Lagen des Lebens.

4. Davon unterscheidet sich die Ansicht von Herder (sämmtl. Werke z. Relig. und Theol. Th. 13. S. 148. Ausg. v. 1829.), Eichhorn (Einl. in d. A. T. III. S. 647 f.), Friedländer (der Prediger u. s. w. S. 84.); vergl. auch Döderlein (deutsche Uebersetzung S. VIII. f.) u. A. Sie erkennen zwar im Allgemeinen einen stetigen Fortschritt der Gedanken, eine Einheit und einen Zusammenhang des Einzelnen an, können aber eine bestimmte Disposition des Stoffes nicht finden. Herder spricht sich darüber a. a. O. so aus: „Man hat „sich viel über den Plan dieses Buches bekümmert; am „besten ist wohl, dass man ihn so frei annehme, als man „kann und dafür das Einzelne nutze. Dass Einheit im „Ganzen sei, zeigt Anfang und Ende; da aber den Morgenländern eigentliche Deductionen einer philosophischen „Materie fremd sind und weder dem Könige Salomo, noch „seiner Akademie an einer Disputation de vanitate rerum gelegen sein konnte; so besteht das Meiste aus „einzelnen Bemerkungen des Weltlaufs und der Erfahrungen seines Lebens. Diese sind zusammengeschoben „und mit den Allgemeinsätzen, was endlich das simpelste „Resultat von allem sei, leicht umfasst und gebunden. „Mich dünkt, ein künstlicheres Gewebe darf man nicht „suchen“. Aehnlich äussert sich a. a. O. Eichhorn:

„Nirgends ist Einzelnheit der Aufsätze, von der man nicht im Plane des Buches die Ursache fände, sichtbar; Alles ist nach Massgabe des zum Grunde gelegten Entwurfs genau gebunden; Alles wie in eine Kette zusammengeschlungen: nur dass sich die an einander gereihten Gedanken nicht nach einer künstlichen Disposition skeletiren lassen. Alles haucht vom Anfang bis zu Ende einerlei Geist; — — Alles ist in eine gewisse Rundung und Einheit gebracht, wie Anfang und Ende zeigt, — eine Einheit, die kaum zu erreichen gewesen wäre, wenn der Verfasser bloss Bruchstücke fremder Werke zusammengestellt hätte. Nichtigkeit ist das Band, das alles bindet u. s. w.“

5. Vielleicht lassen sich die beiden zuletzt angeführten Meinungen richtig gefasst und gehörig modificirt vereinigen. Dass zuvörderst eine Einheit des Stoffes vorhanden sei, welche die meisten Ausleger annehmen, lässt sich nicht in Abrede stellen. Van vergl. oben §. 2. 3. den Versuch, sowohl die Lebensansichten als auch Lebensregeln Koheleth's im Zusammenhange darzustellen und die etwaigen Widersprüche mit dem Ganzen in Einklang zu bringen. Was aber die Einheit in der Form betrifft, so darf man es damit nicht so genau nehmen. Eine genaue, streng logische Disposition, nach welcher alles Einzelne in der absolut richtigen Aufeinanderfolge stünde, findet man nicht. Solche Dispositionen kennt überhaupt der Hebräer nicht. So einig er auch in seinen Ansichten mit sich selbst sein, so consequent er auch denken mag, so bewegt er sich doch frei und ungebunden, wenn er zur Darstellung bringt, was er denkt oder durch Denken gefunden hat. Dies bestätigen namentlich bei Koheleth die häufigen Unterbrechungen, Digressionen, Fortführungen des Wiederaufgenommenen, Wiederholun-

gen u. s. w. Bei allem dem aber lässt sich doch auch ein stetiger Gedankenfortschritt durch das ganze Buch hindurch nicht verkennen. Schon wenn man nur Anfang und Ende vergleicht, findet man dies bestätigt. Koheleth beginnt nämlich (Kap. 1, 4—11.) mit der Grundlage seiner ganzen Ansichtsweise, mit dem ewigen Kreislaufe der Dinge; sodann weist er die Nichtigkeit des menschlichen Strebens, welche sich aus jenem ergibt, nach; darauf gibt er dem Gefundenen angemessene Lebensanweisungen, unter welchen der Hauptsatz ist, man müsse, da alles Streben erfolglos sei, fröhlich das Leben geniessen; mit der Einschärfung dieses Satzes schliesst er (Kap. 11, 7—12, 7.). Gerade jener Anfang des Buches wurde oben §. 2, 1. als Fundament der Ansichtsweise Koheleth's, gerade dieser Schluss §. 2, 3. als letztes Ergebniss seiner Philosophie bezeichnet. Schon dieser Umstand, dass die Fundamentalansicht zuerst behandelt, die letzte praktische Anwendung derselben aber zuletzt vorgetragen wird, verräth deutlich eine gewisse Planmässigkeit in der Anlage des Buches. Dazu kommt, dass der Verfasser anfänglich ruhig philosophirend meistens nur Ansichten vorträgt, seltener Grundsätze aufstellt, Ermahnungen gar nicht gibt. Allgemach aber wendet er sich vom Theoretischen zum Praktischen, allgemach beginnt er die aufgestellte Lebenstheorie auf die praktische Lebensführung anzuwenden; dann werden die Grundsätze und Regeln häufiger, und vom reinen Lehrtone geht er zum paränetischen (zuerst Kap. 4, 17 ff.) über, den er dann stetiger beibehält; er spricht nämlich ermahnend Kap. 5, 1—7. 7, 9—22. 8, 2. 3. 9, 7—10. 10, 4. 20. Kap. 11. 12. Dieser paränetische Ton steigert sich im letzten Abschnitte zur höchsten Eindringlichkeit (Kap. 11, 7. 12, 7.). Auch darin muss man, so hoch oder

niedrig man es auch anschlagen mag, ein planmässiges Verfahren anerkennen. Hält man das zuletzt Bemerkte fest und nimmt man es nicht allzu genau, so kann man das Buch in zwei Theile zerlegen, einen theoretischen (Kap. 1—4, 16.) und einen praktischen (Kap. 4, 17—12, 7.), welche jedoch ihre Beziehungen natürlich nur a potiori haben. Demnach wird sich der Gedankengang folgendermassen bestimmen lassen.

Koheleth beginnt (Kap. 1, 2.) mit dem Thema des Ganzen, dass Alles nichtig sei und wirft sodann (V. 3.) die Frage auf, wie es sich mit den menschlichen Bestrebungen verhalte? Statt eine bestimmte Antwort zu ertheilen, schildert er (V. 4—11.) den ewigen, festen, unabänderlichen, immer wiederkehrenden Gang der Dinge, um darauf hinzuführen, dass das Streben des Menschen, der gegen jenen von oben her angeordneten und regierten Kreislauf nichts vermöge, nichtig sei. Diese Ansicht spricht er auch (V. 14.) allgemein und bestimmt aus und belegt sie mit zwei Beispielen aus seiner eigenen Erfahrung; nämlich mit dem Streben nach Weisheit (V. 12—18.) und mit der Bemühung um Lebensgenuss (Kap. 2.). Beide Arten menschlichen Strebens bezeichnet er darum als nichtig, weil sie kein bleibendes Gut verschaffen. Darauf erklärt er sich weiter (Kap. 3, 1—15.) über die Ursache dieses Umstandes; darum ist alles Streben nichtig, weil der Mensch abhängt von Zeit und Umständen, welche Gott mächtig und unabänderlich zu einem festen Gange bestimmt. Doch vielleicht haben sittliche und unsittliche Bestrebungen einen bestimmten Erfolg und sind also doch nicht ganz nichtig? vielleicht, wo nicht in dieser, doch *nicht* in jener Welt? Das ist zweifelhaft (Kap. 3, 16—4, 3.). Aus der nachgewiesenen und nach ihrer Ursache bezeichneten Erfolglosigkeit des

menschlichen Strebens aber ergibt sich als Grundsatz, dass man in seinem Streben nicht zu eifrig sein, wiewohl auch nicht auf das Gegentheil gerathen müsse (Kap. 4, 4—12.); denn selbst die besten Bestrebungen haben nur für eine Zeitlang ihren guten Erfolg, bald werden sie vergessen, wodurch sich ihre Nichtigkeit beweist (Kap. 4, 13—16.). Das ist der erste Theil, der vorzugsweise von der Nichtigkeit des menschlichen Strebens handelt.

Der zweite Theil beschäftigt sich dagegen vorzugsweise mit dem Verhalten des Menschen, wie es sich nach Massgabe jener Lebenstheorie gestalten muss. Ihn eröffnet eine Anweisung über die Ausübung der Religion, über Tempelbesuch, Opfer, Gebet, Gelübde (Kap. 4, 17—5, 6.). Daran schliesst sich eine Anweisung über Erwerb, Gebrauch, Genuss irdischer Güter; es wird gehandelt von Habsucht und Geiz, von Vortheil und Nachtheil irdischer Güter, von dem Uebelstande, dass Mancher um seine Güter kommt, ohne ihrer froh geworden zu sein, oder dass der Mensch beim Tode nichts davon mit hinwegnehmen kann u. s. w. Kurz, irdische Güter sind das Thema (Kap. 5, 7—6.). Darauf folgt eine Anweisung über wahre Weisheit und Sittlichkeit, welchen ihre Gegensätze entgegengehalten werden; es werden empfohlen gesetzter Ernst, Geduld, Zufriedenheit und überhaupt eine Führung, mit welcher keine Unbequemlichkeiten verbunden sind; dagegen werden verworfen sinnliche Lust und Schwelgerei, Ungeduld, Unzufriedenheit und überhaupt eine unbequeme Weise. Zuletzt wird angegeben, wo die Unsittlichkeit am meisten herrsche (Kap. 7.). Daran knüpft sich weiter eine Anweisung über das politische Verhalten; jegliche Unternehmung gegen den Regenten wird abgerathen, weil ihn, wenn er schlecht sei, schon von oben her die Vergeltung treffen

werde (Kap. 8, 1—15.). Diesen letzten Gedanken hält Koheleth einstweilen fest und handelt in einer Digression von dem unbegreiflichen und unabänderlichen Walten Gottes, welcher es Allen gleich ergehen lasse, so dass kein menschliches Streben die berechneten und erwarteten Erfolge habe (Kap. 8, 16—10, 3.). Darauf kehrt er wieder zu den Regenten zurück, theilt seine Ansichten über sie und ihre Verfahrungsarten mit und stellt Grundsätze des Verhaltens gegen sie auf (Kap. 10, 4—20.). Die letzte praktische Anweisung betrifft die Wohlthätigkeit, welche empfohlen wird (Kap. 11, 1—6.). Nachdem Koheleth in dieser Weise Lebensanweisungen nach allen Richtungen hin ertheilt hat, schärft er noch einmal und zwar diesmal besonders eindringlich, den Hauptsatz ein, dass man das Leben fröhlich, jedoch nicht ohne Gottesfurcht, geniessen solle (Kap. 11, 7—12, 7.), und wiederholt das durchgeführte Thema (V. 8.). —

Muss nun auch die versuchte Eintheilung des Ganzen im Allgemeinen als richtig gelten, so darf man es doch damit, wie schon erinnert, nicht allzugenau nehmen. Denn auch im ersten Theile, obschon er mehr theoretischer Art ist, werden auch einige Lebensgrundsätze aufgestellt, z. B. Kap. 3, 12. 22. 4, 6. 9.; wiewohl noch keine einzige Ermahnung vorkommt. Aber schon in dem Abschnitte Kap. 4, 4—12. verräth sich deutlich der Uebergang zum rein Praktischen, welches dann durch den zweiten Theil hindurch vorzugsweise im Auge behalten wird. In diesem folgen meistens Grundsätze und Regeln für das praktische Leben, welche häufigst durch Warnungen, Ermunterungen und Ermahnungen eingeschärft werden. Das ist das Vorherrschende. Gleichwohl findet man hier auch häufig genug blosse Lebensansichten, welche theils zur Begründung, theils zur weitern Erörterung

einer gegebenen Lebensregel eingeflochten sind; z. B. Kap. 8, 11—10, 3. die lange Erörterung über das Verhältniss der menschlichen Bestrebungen und Schicksale zur Weltregierung. Koheleth verfolgt zwar im Ganzen einen ziemlich regelmässigen Gang, aber er hält ihn im Einzelnen nicht fest, sondern lässt sich im Verfolg des Vortrages ziemlich frei gehen. Darum wird man auch kaum annehmen dürfen, dass er vor Abfassung seines Werkes mit aller Genauigkeit einen Plan entworfen habe, um ihn eben so genau durchzuführen, sondern vielmehr, dass derselbe von selbst so geworden sei. Der Verfasser ist vom Allgemeinen ausgegangen und allmählich immer mehr ins Besondere gerathen; er ist fast unwillkührlich von den allgemeinsten Lebensansichten auf die speciellsten Lebensregeln gekommen. Nach diesem Gange machen dann wir, gewöhnt an streng logische Dispositionen, eine Eintheilung, ohne darum die Meinung hegen zu dürfen, als habe der Verfasser vor der Abfassung ebenso disponirt.

§. 6.

Charakter.

An die Erörterungen über den Inhalt und Gedankengang schliesst sich die Bestimmung der Form des Buches, so wie der schriftstellerischen Manier des Verfassers, der Art und Weise, in der er seine Gedanken zur Darstellung bringt, worauf dann einige Bemerkungen über die Diction folgen sollen. Auch hierüber, wie durchgängig bei dem schweren Buche, sind die Meinungen der Gelehrten sehr getheilt.

1. Eine dialogische Form haben angenommen *holländische Gottesgelehrte* (bei Clericus: Sentimens des quelques Theologiens de Hollande p. 272.), Herder

(sämmtl. Werke z. Relig. und Theol. Th. 13. S. 148 ff. Ausg. v. 1829.), Eichhorn (Einl. in d. A. T. III. S. 650 ff.), Bergt (in Eichhorn's allgem. Biblioth. X. S. 970 ff.), Rohde (de veterum poett. sapientia gnom. p. 213. sqq. 223. sqq.), Kelle (die heiligen Schriften in ihrer Urgestalt I. S. 279.). Da soll bald ein Frommer mit einem Sadducäer, bald ein suchender Grübler mit einem gesetzten Lehrer, bald ein hitziger Forscher mit einem bedächtigen Lehrer, bald ein durch den Einfluss griechischer Philosophie gebildeter Sophist, dessen Rolle Salomo habe, mit einem ächten morgenländischen Weisen, bald Salomo mit einem Propheten oder mit einem alten Weisheitslehrer disputiren. Wie unsicher diese Annahme sei, erhellt schon daraus, dass die angeführten Gelehrten in der Bestimmung der einzelnen Theile des angeblichen Dialogs gänzlich von einander abweichen; dass sie aber auch völlig unhaltbar sei, lehrt eine unbefangene Betrachtung. Zuvörderst enthält der Text auch nicht die leiseste Andeutung, dass Mehrere disputirend mit einander verhandeln, geschweige, dass er die einzelnen dialogischen Abtheilungen irgend bezeichnete, oder mit bestimmten Worten angäbe, wo ein Disputant aufhöre, der andere beginne, wie dies z. B. im Buche Hiob der Fall ist. Dazu lässt sich auch nicht die Spur von Anläufen und Entgegnungen, von Bestreitungen und Widerlegungen, von (dialogischen) Fragen und Antworten u. s. w. entdecken, was man doch in einem Dialoge erwartet. Vielmehr läuft die Rede durch das ganze Buch ziemlich zusammenhängend fort, wie in der Erklärung unten nachgewiesen werden soll. Wo die genannten Ausleger eine Antwort finden, da passt sie oft gar nicht zum Vorhergehenden und ist am wenigsten eine Widerlegung desselben. Endlich darf man auch nicht übersehen,

dass eine und dieselbe Grundansicht durch das ganze Werk herrscht, und dass die vorgetragenen Ansichten in der rechten Ordnung zusammengestellt ein zusammenhängendes System bilden, wie §. 2. der Versuch gemacht ist. Dies spricht entschieden gegen eine Mehrheit wider einander disputirender Philosophen. Die Widersprüche, welche man entdeckt zu haben glaubt, sind in der That nur scheinbar, und lassen sich mit Koheleth's Grundansicht in Einklang bringen. Weder also durch diese, noch durch den Umstand, dass Koheleth bald seine Erfahrungen referirt, bald seine Ansichten über die Dinge mittheilt, bald endlich warnend, ermahnend, lehrend sich an eine zweite Person wendet, hätte man sich bewegen lassen sollen, eine dialogische Form im Buche anzunehmen.

2. Diese Ansicht von der Form des Buches modificiren andere Interpreten, wie z. B. Schmidt (Koheleth's Lehren u. s. w. S. 216 ff.), Friedländer (der Prediger u. s. w. S. 85.), Umbreit (Koheleth's Seelenkampf S. 11 ff. Coheleth Scepticus p. 48. sqq.), Mendelssohn u. A. dahin, dass sie annehmen, es würden gleichsam zwei Stimmen im Buche gehört, welche aus der innern Bewegung Koheleth's erklärt werden müssten; der Verfasser forsche, denke, empfinde, folgere u. s. w. vor den Augen seiner Leser und äussere sich nach Massgabe seiner innern Bewegung verschieden. Dagegen gilt zum Theil, was gegen den Dialog eingewendet wurde. Auch die wechselnden Stimmen möchten sich bei der Gleichheit der Grundansicht und bei dem fortlaufenden Zusammenhange kaum nachweisen lassen. Nur so viel ist zugegeben, dass Koheleth häufig schwanke, dass er die Dinge nicht immer aus einem und demselben Gesichtspuncte, sondern von verschiedenen Seiten betrachte, dass er mit dem Tone wechsele, und dass er die ver-

schiedensten, oft entgegengesetzten Erfahrungen, die er gemacht hat, zusammenstelle. Will man dieses Alles mit der Bezeichnung „verschiedene Stimmen“ belegen, so ist nichts dagegen zu erinnern, als dass der Ausdruck nicht wohl passe.

3. Noch andere erklären das Buch für eine Sammlung von Produkten verschiedener Verfasser. Schon Grotius (annotatt. ad Koh. 1, 1.) sagt, es seien im Koheleth die verschiedenen Meinungen der Menschen *περὶ τῆς εὐδαιμονίας* zusammengestellt, weshalb man sich nicht wundern dürfe, wenn man etwas finde, was weniger zu billigen sei. Aehnlich nimmt Paulus (neues Repertor. I. S. 201 ff.) an, es habe seit David eine Gelehrtensammlung bestanden, welche philosophische Discurse gehalten habe; aus ihnen sei das Buch Koheleth entstanden. Ziemlich ebenso Nachtigal (Koheleth u. s. w. S. 23 ff. 36 ff.), wenn er behauptet, die Hauptsubstanz des Buches seien Mittheilungen über das Thema: Alles ist nichtig! vorgetragen in verschiedenen Sängerversammlungen der Prophetenschulen nnd später gesammelt; eingeflochten seien Gnomen, verhüllte Fragen und Räthselsprüche. Vergl. auch Herder (a. a. O. S. 150.). Diese Annahme einer fragmentarischen Beschaffenheit des Buches lässt sich mit nichts rechtfertigen; es spricht *ein* Verfasser von Anfang bis Ende, welcher überall dieselbe Grundansicht, wenn auch in verschiedener Manier vorträgt, und nur seine Lebenserfahrungen mittheilt. Was nun gar die angeblichen Wettgesänge betrifft, so ist davon nicht die Spur bei Koheleth zu entdecken *).

*) Es ist auch kein Grund vorhanden, das Buch mit I. D. Michaelis (Uebers. mit Anm. f. Ungelehrte. Th. 7. S. 104.), Bertholdt (Einl. V. S. 2243 f.) u. A. für die Rede eines Philosophen in einer Versammlung von Philosophen, oder mit Döderlein (deutsche Uebers. S. XV.) für eine Abhandlung, welche Salomo seiner

4. In gewisser Beziehung ähnlich ist die Behauptung von Schmidt (Koheleth's Lehren S. 82 ff.), dass das Buch aus Aufsätzen, die in verschiedenen Zeiten und Stimmungen geschrieben wären, bestehe, und ein hingeworfener, noch nicht völlig ausgearbeiteter Brouillon sei, wie der Unzusammenhang und die Aufeinanderfolge ungleichartiger Materien beweise; doch sei Alles das Werk *eines* Verfassers. Allein so wahr es auch ist, dass mancher Ausspruch als eine zu weiterer Ausführung bloss hingeworfene Bemerkung erscheine und dass Ungleichartiges beisammenstehe, so wird doch damit die Richtigkeit jener Annahme noch nicht verbürgt. Denn betrachtet man solche Bemerkungen genauer, so wird man sie fast durchgängig mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden in Verbindung bringen können, wornach denn die fragmentarische Beschaffenheit eines blossen Brouillons schwindet. Dasselbe gilt von dem zusammengestellten Ungleichartigen. Bei diesem wird man immer einen unterliegenden Hauptgedanken finden, welcher als das eigentlich Innere auch den Zusammenhang gibt, was wiederum gegen das Fragmentarische spricht. Verschiedene Stimmungen aber, in welchen Koheleth soll geschrieben haben, lassen sich im Buche gar nicht deutlich unterscheiden. Die Haltung des Gemüths ist vielmehr überall dieselbe: gesetzt, ernst, düster, wehmuthsvoll, nicht vollkommen zufrieden mit dem Laufe der Dinge, dabei aber doch männlich und stark, keinesweges in Jammer und Verzweiflung sich auflösend. Es ist keine Stelle vorhanden, in der eine andere Stimmung Koheleth's sich zu erkennen gäbe.

gelehrten Akademie vorlegte, zu erklären. Gegen jene Annahme spricht, dass der Verf. wie ein Lehrer zu seinem Schüler redet, gegen diese, dass Salomo (Kap. 1, 12.) seiner Akademie sagt, wer er sei, oder, was noch sonderbarer ist, wer er gewesen sei.

5. Noch weniger Wahrscheinlichkeit hat die Meinung Stäudlin's (Moral für Theologen S. 41. Gesch. der Sittenlehre Jesu I. S. 260 ff.), welcher, um doch etwas von der salomonischen Autorschaft zu retten, behauptete, es lägen dem Buche salomonische Aufsätze zu Grunde; Salomo habe alt und lebenssatt seine Erfahrungen und Gedanken in einzelnen Aufsätzen niedergeschrieben; diese habe ein späterer, doch vorexilischer Hebräer gefunden und das Buch Koheleth daraus gemacht, indem er den Salomo redend einführte und ihm noch Andres z. B. Sittensprüche in den Mund legte; man könne jedoch die Rede Salomo's von der Stimme des jüngern Ueberarbeiters unterscheiden. Dies hat Bertholdt (Einl. V. S. 2237 f.) widerlegt, welcher auch die Meinung Wachter's (Uebers. des Predigers. Memmingen 1723.), dass das Buch ein unordentlicher Extract aus Salomo's Schriften sei, anführt.

6. Die richtige Ansicht ist unstreitig die der Alten, denen auch die meisten neuern Kritiker und Exegeten beigetreten sind, dass das Buch ein ohne Unterbrechung geschriebener Aufsatz *eines* Verfassers sei, welcher das Thema von der Nichtigkeit der menschlichen Dinge behandle, dabei aber sich ziemlich frei und ungebunden bewege, bald mehr, bald weniger vollständig sei und auch wohl manchmal Bemerkungen einflechte, welche mit dem gewählten Thema nicht gerade in einem genauen Zusammenhange stehen. Diese Annahme wird besonders durch den Umstand empfohlen, dass man bei ihr mit der Interpretation ganz leicht und ungezwungen durchkommt. Eine weitere Rechtfertigung derselben erscheint unnöthig; nur einige Bemerkungen über des Verfassers schriftstellerische Manier mögen hier ihren Platz erhalten.

Wie alle Weisheit der Hebräer eine erfahrungsmässige

war, so hat auch Koheleth die seinige durch Lebensbeobachtung gewonnen. Er geht daher, wenn er eine gewonnene Ansicht vortragen will, gewöhnlich auch von der Erfahrung oder Beobachtung aus, durch welche er zu jener gelangte; er referirt seine Erfahrungen und beginnt seine Relation meistens mit den Formeln: ich sah, ich betrachtete (Kap. 1, 14. 3, 10. 4, 4. 7, 15. 8, 9. 10. 9, 13.), wiederum, weiter betrachtete, sah ich, wenn er fortsetzt (Kap. 3, 16. 4, 17. 9, 11.), ich wandte mich zu betrachten (Kap. 2, 12. 7, 25.), oder kurzweg: es gibt u. s. w. (Kap. 5, 12. 6, 1. 8, 14. u. a. m.). Nach diesen Formeln gibt er denn kurz an, was er wahrgenommen. Bestätigen nun die angeführten Erfahrungen augenfällig sein Thema, so fügt er ohne Weiteres bloss den Ausspruch hinzu: Das ist nichtig! (Kap. 1, 14. 2, 11. 4, 4. 8. 16. 6, 2. 8, 10. 14.) Allein dies ist nicht immer der Fall; häufig veranlassen sie zu weiterem Nachdenken, zu Folgerungen u. s. w. Wo dies geschieht, kündigt er es mit der Formel an: ich sprach, dachte in meinem Sinn (Kap. 2, 15. 3, 17. 18. 9, 16.). Gewöhnlicher aber abstrahirt er von seinen Lebensbeobachtungen eine bestimmte, feste Ansicht, welche für ihn Gewissheit hat; dann braucht er die Formeln: ich erkannte, sah ein, fand (Kap. 1, 17. 3, 12. 14, 22. 5, 17. 7, 27. 29. 8, 17.). Diese Ansichten werden in ihrer Beziehung auf das praktische Leben als Grundsätze ausgesprochen (Kap. 3, 12. 22. 5, 17.). Ist nun in der bezeichneten oder in einer andern Weise eine Ansicht mitgetheilt, so steht nicht selten eine Paränese z. B. Kap. 9, 7—10. vergl. mit V. 1—6. Man vergl. auch Kap. 5, 6. Kap. 7, V. 9. mit V. 8., V. 16—18 mit V. 15., V. 21. mit V. 20. Kap. 10, 20. mit V. 16—19. u. A., so wie ja auch der Schluss des ganzen Buches, nachdem Koheleth seine

Ansichten vorgetragen hat, eine Paränese ist (Kap. 11, 7—12, 7.). Diese Art, seine Meinungen vorzutragen, findet sich fast durchgängig und muss als charakteristisches Merkmal der schriftstellerischen Manier Koheleth's gelten.

So wie der Verfasser seine Ansichten aus der Erfahrung deducirt, ebenso veranschaulicht er sie auch mit Dingen der Erfahrung d. h. mit concreten *Beispielen*, welche abstrakte Gedanken versinnlichen sollen. So führt er (Kap. 1, 5—7.), um den ewigen Kreislauf der Dinge zu veranschaulichen, den Lauf der Sonne, der Flüsse, des Windes an; so sucht er (Kap. 3, 1—8.) die Abhängigkeit des Menschen von Zeit und Umständen durch eine Menge Beispiele deutlich zu machen. Um ferner die Behauptung, dass ihrer Zwei in Verbindung mit einander besser daran sind, als ein Einzelner, zu bestätigen, weist er (Kap. 4, 10—12.) darauf hin, dass wenn Zwei zusammengingen, und der Eine falle, der Andere ihm aufhelfen könne, oder dass wenn Zwei beisammen schliefen, sie sich gegenseitig erwärmen, was dem Einzelnen nicht so leicht glücke u. s. w. Man vergl. auch Kap. 10, 8—11., wo der Gedanke, dass Thorheit die Ursache von Misgriffen und darauf folgenden Uebeln sei, mit einigen Beispielen sehr anschaulich durchgeführt ist. Demselben Zwecke dienen auch *Vergleichungen*, welche bei Koheleth nicht selten sind; man vergl. z. B. Kap. 3, 18. 19. 4, 12. 6, 3—5. 9, 4. 12. 11, 5. u. A., welche bei den Gnomen noch selten angeführt werden. Hierher könnte man auch die beiden *Erzählungen* (Kap. 4, 13—16. 9, 13—18.) rechnen, welche die Ansicht anschaulich machen, dass die Weisheit nicht immer und überall und nicht dauernd ihre nach menschlicher Denkweise angemessenen Erfolge habe.

Eigenthümlich ist es Koheleth, *Digressionen* zu ma-

chen, dabei aber doch die begonnene Erörterung im Sinne zu behalten, und nach der Abschweifung wieder aufzunehmen. Ein auffallendes Beispiel ist folgendes. Koheleth handelt (Kap. 8, 1—8.) von dem Verhalten gegen Regenten und warnt vor Unternehmungen gegen sie, weil, wenn sie schlecht seien, sie die Strafe schon treffen werde. Nun hält er den Gedanken von der Vergeltung einstweilen fest; er klagt, dass doch oft diese Vergeltung nicht eintrete, was die Unsittlichkeit vermehre (V. 9—15.), und findet es unbegreiflich, dass Gott es den Guten und Bösen gleich ergehen lasse, indem doch niemand vom Sterben, auf welches der elende Zustand des Nichtseins folge, ausgenommen sei (V. 16. 17. 9, 1—6.); deshalb sei es am besten, es sich bequem zu machen und froh das Leben zu geniessen (V. 7—10.); der Mensch könne niemals auf bestimmte Erfolge seiner Thätigkeit rechnen, denn wie oft werde z. B. gegen alle Erwartung die Weisheit von der Thorheit an Wirksamkeit übertroffen (V. 11—18. 10, 1—3.). Erst nach dieser ziemlich langen Zwischenerörterung kommt er wieder auf das Verhalten gegen die Regenten zurück (V. 4—20.). Aber auch in diesem kleinen Abschnitte schweift er vom Thema ab. Nachdem er nämlich (V. 4.) eine Regel für das Verhalten gegen Könige gegeben, äussert er sich (V. 5—7.) über ihre Misgriffe; dies führt ihn (V. 8—15.) auf verkehrtes und darum nachtheiliges Verfahren überhaupt. Darauf aber kehrt er (V. 16—19.) wieder zu den Regenten zurück und gibt auch (V. 20.) noch eine Regel, wie man sich gegen sie verhalten müsse. Dieses einzige Beispiel charakterisirt Koheleth's Manier hinlänglich; von der einen Seite lässt ein fortlaufender Zusammenhang, von der andern aber auch die sehr freie Bewegung sich nicht verkennen. Andere Beispiele sind

Kap. 3, 16. 17. 4, 1—3. vergl. mit Kap. 3, 18—22., so wie Kap. 3, 9—11. 14. 15. vergl. mit V. 12. 13., auch Kap. 5, 17—19. vergl. mit V. 7—16. und mit Kap. 6, 1 ff. u. a. m. Im Allgemeinen aber zeigt sich im ersten Theil des Buches ein grösserer Zusammenhang, als im zweiten.

Was zuletzt noch den *Vortrag* betrifft, so herrscht fast durchgängig eine einfache, schlichte, unrhythmische Prosa. Besonders muss dies vom ersten Theile des Buches gelten, wo Koheleth seine Beobachtungen und Erfahrungen referirend und die daraus hervorgegangenen Gedanken mittheilend, sich in einem ruhigen Gange fortbewegt *). Dagegen wird im zweiten Theile, sofern Koheleth hier mehr in den paränetischen Ton geräth, die Darstellung gehobener, gedrungener und kräftiger; die anfängliche Weitschweifigkeit und prosaische Breite verliert sich allgemach; nur wo er auf Deductionen kommt, da fällt er auch wieder in die Prosa zurück. Am meisten hebt sich der Vortrag gegen das Ende des Buches (Kap. 11, 7—12, 7.), wo der Verfasser die letzte Hauptermahnung gibt und recht lebhaft einschärfen will; sie sollte ihre Wirkung nicht verfehlen, sondern so eindringlich als möglich werden, und ist daher in ein poetisches, höchst ansprechendes Gewand gekleidet. Demnach verräth sich sogar im Vortrage, wenn man bloss das Allgemeine ins Auge fasst, ein gewisses Fortschreiten von der rein

*) Sonderbar ist die Annahme Nachtigal's, dass das Buch aus Wettgesängen bestehe. Er bestreitet (Koheleth u. s. w. S. 9. 10. vergl. auch Carpzov introd. II. p. 219 sq.) diejenigen, welche den Vortrag prosaisch finden, behauptet, das Buch athme fast durchgehends Dichtergeist und beruft sich auf seine Uebersetzung, welche aber freilich in Darstellung und Vortrag, so wie im Inhalte bedeutend vom Originale abweicht. Das ist sicher, eigenthümlich genug erscheinen die ruhigen, philosophischen Erörterungen, wenn man sie als Gesänge und noch obendrein als Wettgesänge betrachtet.

prosaischen zur rednerischen und dichterischen Darstellung, wie im Gedankengange.

So sehr auch nach diesen Bemerkungen die Darstellung Koheleth's durch ihre Eigenthümlichkeit weit von der der übrigen didaktischen Bücher, Sprichwörter und Hiob, abweicht, so trifft sie doch darin mit diesen zusammen, dass sie nicht selten gnomisch ist. Das ist unstreitig der Punct, wo der Vortrag Koheleth's sich an die gnomologische Poesie der Hebräer anschliesst. Der Verfasser flicht häufig gedrungene, kernige Sentenzen ein, z. B. besonders wenn er den paränetischen Ton annimmt z. B. Kap. 7. 10., welche Abschnitte sich in dieser Beziehung vorzüglich auszeichnen. Die Gnomen enthalten theils Ansichten über gewisse Lebensverhältnisse, welche kurz und bündig gegeben werden (z. B. Kap. 1, 2. 15. 18. 4, 13. 5, 8—11. 6, 7. 7, 1. 7. 8. 11. 12. 19. 20. 8, 1. 4. 9, 16. 18. 10, 1. 2. 3. 6. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 11, 7. 12, 8.), theils treffende, witzige Vergleichungen, welche einen Gedanken veranschaulichen sollen (z. B. Kap. 2, 14. 5, 2. 6. 7, 6. 10, 1. 2. 8. 9. 10. 11. 11, 3. 4. u. a. m.), theils auch Grundsätze, welche in dieser Form aufgestellt besonders eindringlich und wirksam sind (z. B. Kap. 4, 6. 9. 6, 9. 7, 2. 3. 4. 5. 8, 5. 6. 9, 17. 10, 18.), wozu endlich noch die Ermahnungen in gnomischer Form gehören (z. B. Kap. 7, 9. 16. 17. 18. 21. 22. 10, 4. 11, 1. 2. 6. u. a. m.). Diese Sentenzen bestehen meistens aus zwei Gliedern und verrathen einen gewissen Rhythmus, allein keinesweges durchgängig; denn wie Koheleth überhaupt eine gewisse Negligenz in der Darstellung zeigt, so auch häufig in dieser Beziehung; man weiss bei manchem Ausspruche nicht, ob man ihn für eine Gnome erklären soll oder nicht. Manche von ihnen mögen dem Volke angehört haben,

und von Koheleth in sein Werk aufgenommen worden sein; die meisten jedoch scheinen von ihm selbst, der sich durchgängig als einen höchst selbstständigen Denker und Schriftsteller uns zu erkennen gibt, herzurühren.

§. 7.

Diction.

Die Diction Koheleth's ist sowohl was die Auswahl der Worte, als ihre Bedeutungen so wie die Constructionen betrifft, durchgängig höchst eigenthümlich, und vermehrt die Schwierigkeiten bedeutend, welche das Buch nach seiner anderweitigen Beschaffenheit für die Auslegung hat *). Es fehlt hier meistens an Parallelen, welche erklärende Analogien darböten, wie sie für die Erklärung anderer Bücher des A. T. zu Gebote stehen. Einiges findet man allerdings in den jüngern Schriften des A. T. z. B. Dan. Esr. Nehm. Esth. u. a., allein hier wird ein ganz anderes Thema als bei Koheleth behandelt, weshalb sie gerade da, wo man es am meisten wünscht, nämlich für die Wörter philosophischer Begriffe nur eine geringe oder gar keine Ausbeute gewähren. Viele Ausdrücke bei Koheleth kommen in keinem andern Buche des A. T. weiter vor, viele nicht in derselben Bedeutung. Gleichwohl ist nichts für das Verständniss von grösserer Wichtigkeit, als eine sorgfältige Beobachtung des Sprachgebrauchs und eine genaue Feststellung der Bedeutung jedes Wortes und jeder Phrase. Denn

*) Sehr richtig urtheilt Luther so: Fuit autem duplex causa, quapropter hic liber obscurior aliis fuerit: una, quia non viderunt consilium et scopum auctoris, quem ut in omni genere scripti, ita hic vel maximi referebat ubique tenere et sequi, altera propter Ebraeae linguae ignorantiam et ipsius auctoris *singularem quandam phrasin, quae a communis linguae usu saepe recedit* et a nostra consuetudine valde aliena est.

nur auf diesem Wege kann man mit Sicherheit Koheleth's Vorstellungen ermitteln und somit auch sein ganzes Lehrgebäude, so weit es andere Umstände zulassen, ergründen. Folgende Darstellung des linguistischen Charakters unsers Buches dürfte vielleicht etwas dazu beitragen.

1. Vor allen wichtig sind die Ausdrücke und Formeln, welche die dem Verfasser eigenthümlichen Vorstellungen und Begriffe bezeichnen. Koheleth philosophirt in einer eigenthümlichen Weise über die Dinge und handhabt daher zu diesem Behufe auch die Sprache auf eine eigenthümliche Art. Am vollständigsten und deutlichsten kann man das hierher gehörige linguistische Element übersehen, wenn man dem Ideengange des Verfassers folgt und an denselben die ihm eigenthümlichen Ausdrucksweisen gleichsam anreiht, wie hier der Versuch gemacht werden soll. Koheleth basirt seine Ansichten auf die Erfahrung und braucht nun in Beziehung auf die Lebensbetrachtung folgende Formeln: סַבּוֹתִי לִרְאוֹת, פָּנִיתִי לָדַעַת ich wandte mich zu betrachten, zu erkennen (Kap. 2, 11. 7, 25. vgl. 2, 20.), oder: רָאִיתִי ich sah, betrachtete (Kap. 1, 14. 3, 10. 4, 4. 5, 12. 6, 1. 7, 15. 8, 9. 10. 18. 9, 13. 10, 7.) oder, wenn er von fortgesetzten Lebensbetrachtungen redet: שַׁבְתִּי וָאֶרְאֶה, עוֹד רָאִיתִי wiederum, weiter sah, betrachtete ich (Kap. 3, 16. 4, 1. 7. 9, 11.), oder: נָתַתִּי אֶת־לִבִּי ich richtete meinen Sinn, ging zur Betrachtung (Kap. 1, 13. 17. 8, 9. 16.) so wie נָתַתִּי אֶל לִבִּי ich nahm mir zu Sinn, vergegenwärtigte meinem Sinne u. s. w. (Kap. 9, 1.). — Um nun anzugeben, welche Gedanken seine Erfahrungen in ihm erzeugten, bedient er sich der Formeln: אָמַרְתִּי בְלִבִּי ich sprach in meinem Sinn, dachte (Kap. 3, 17. 18. vergl. 2, 1. 8, 14. 9, 16.), oder in derselben Bedeutung דִּבַּרְתִּי

בְּלִבִּי עִם לִבִּי, (Kap. 1, 16. 2, 15.). Hat er aber aus der Erfahrung sich eine bestimmte Ansicht abstrahirt, die er mittheilen will, so kündigt er sie mit den Formeln an: רָאִיתִי ich sah ein (Kap. 2, 13. 24. 3, 22. 5, 17. 8, 17.), oder יָדַעְתִּי ich erkannte (Kap. 1, 17. 2, 14. 3, 12. 14.), oder מָצָאתִי ich fand, erkannte (Kap. 7, 27. 29. vgl. 3, 11. 7, 14. 8, 17.).

Das Object seiner Betrachtungen sind nun die Dinge תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ unter der Sonne (Kap. 1, 14. 3, 16. 4, 1. 5, 12. 6, 1. 8, 9. u. s. f.), wofür auch תַּחַת הַשָּׁמַיִם unter dem Himmel (Kap. 1, 3. 3, 1.) oder עַל הָאָרֶץ auf der Erde (Kap. 8, 14. 16.) steht. Das ist die allgemeinste Bezeichnung der sublunarischen, irdisch-menschlichen Dinge. Für den Begriff Dinge braucht er das Wort דָּבָר, דְּבָרִים (Kap. 1, 8. 10. 6, 11. 7, 8. 8, 1. 3. 5.), welches sowohl Ereignisse als Handlungen bezeichnen kann. Die beiden letzten Begriffe unterscheidet er aber durch die Wörter הָיָה und נַעֲשָׂה; jenes braucht er, wo er von Ereignissen redet z. B. שֶׁהָיָה, אֲשֶׁר was sich ereignet hat, vorgegangen ist (Kap. 1, 9. 3, 15. 6, 10.) oder שֶׁיִּהְיֶה, אֲשֶׁר was sich zutragen, ereignen wird (Kap. 1, 9. 3, 22. 6, 12. 8, 7. 10, 14. 11, 2.); dieses aber braucht er meistens zur Bezeichnung des menschlichen *Treibens* (Kap. 1, 9. 13. 14. 2, 17. 4, 3. 8, 16. vergl. jedoch 8, 14. 9, 3. 6.), so wie das Activum עָשָׂה in Verbindung mit einem handelnden Subjecte (Kap. 2, 3. 3, 9. 8, 10.). Daher ist מַעֲשֶׂה, מַעֲשִׂים herrschender Ausdruck für das menschliche *Treiben* und wird oft mit נַעֲשָׂה construirt (Kap. 1, 14. 2, 17. 22. 3, 17. 4, 3. 4. 8, 9. 14. 9, 7. 10.). Das Wort hat jedoch eben so wenig einen besonderen Nebenbegriff, als חֵפֶץ Geschäft (Kap. 3, 1. 17. 5, 7. 8, 6.). Dagegen schliessen die Wörter עָמָל Mühe (Kap. 1, 3. 2, 10. 11. 18. 20. 21. 22. 24.

3, 13. 4, 4. 6. 8. 5, 14. 17. 18. 6, 7. 8, 15. 9, 9.), עָמַל sich mühen (Kap. 1, 3. 2, 11. 20. 21. 5, 15. 17.), עָמֵל sich mühend (Kap. 2, 18. 22. 3, 9. 4, 8. 9, 9.) den Nebenbegriff des Lästigen, Beschwerlichen ein, so wie עִנְיָן Geschäft (Kap. 1, 13. 2, 23. 26. 3, 10. 4, 8. 5, 2. 13. 8, 16.) und עָנָה sich beschäftigen (Kap. 1, 13. 3, 10.) den Nebenbegriff des Plagenden, Quälenden. Indess kann hinsichtlich des letzten Wortes gezweifelt werden; vergl. Kap. 5, 19. — In Betreff des *Erfolges* der menschlichen Bestrebungen bedient Koheleth sich der Ausdrücke: כִּשָּׁרוֹן Gedeihen, glücklicher Fortgang, Glück (Kap. 2, 21. 4, 4. 5, 10. vergl. 10, 10. 11, 6.), שָׂכָר Lohn d. h. Vortheil, den man als Lohn für seine Mühe betrachten kann (Kap. 4, 9. 9, 5.), חֵלֶק Theil, Antheil, d. i. das, was jemand von den irdischen Gütern durch seine Bemühung als Gewinn davon trägt (Kap. 2, 10. 21. 3, 22. 5, 17. 18. 9, 9.), יִתְרוֹן Vortheil, Nutzen (Kap. 5, 8. 10, 10. 11. vgl. 2, 13.) aber auch: bleibender, dauernder Gewinn (Kap. 1, 3. 2, 11. 3, 9. 5, 15.). Diesen nun kann Koheleth keiner menschlichen Bestrebung beilegen und er nennt daher jede רַעְיוֹן, רְעוּת רוּחַ windiges d. h. nichtiges Streben (Kap. 1, 14. 17. 2, 11. 17. 26. 4, 4. 6. 16. 6, 9. vergl. 2, 22.).

Was die menschlichen *Schicksale* und die Zustände im menschlichen Leben anlangt, so sind ihm folgende Ausdrücke eigenthümlich: מִקְרֶה Schicksal in ganz allgemeinem Sinne von קָרָה begegnen (Kap. 2, 14. 15. 3, 19. 9, 2. 3. 11.), פֶּגַע Zufall, Begegniss (Kap. 9, 11.), הִגִּיעַ begegnen, treffen (Kap. 8, 14.). Diese Wörter haben keinen besonderen Nebenbegriff. Will Koheleth die schlimmen Schicksale und Uebelstände im Leben bezeichnen, so bedient er sich anderer Ausdrücke, als: רַע, רָעָה etwas Schlimmes, ein Uebelstand, Unglück (Kap. 9, 3.

10, 5. 11, 2. 10. 21, 1.), רָעָה רַבָּה ein grosser Uebelstand (Kap. 2, 21. vgl. 6, 1. 8, 6.), רָעָה חוֹלָה ein schmerzliches Uebel (Kap. 5, 12. 15.) s. v. a. חֳלִי רָע ein schlimmes Leiden (Kap. 6, 2.) vergl. חֶסְרוֹן Mangelhaftes, מְעֻוָּת Unangemessenes (Kap. 1, 15. vergl. 7, 13.).

Alle diese Bestrebungen und Schicksale des Menschen nennt er nun הֶבֶל Nichtigkeit (Kap. 4, 7. s. d. Anm. z. Kap. 1, 2.) und empfiehlt fröhlichen Lebensgenuss als den einzigen Gewinn, den der Mensch bei dieser Beschaffenheit des Lebens machen kann. In dieser Beziehung braucht er dann die Ausdrücke: שִׂמְחָה Fröhlichkeit, froher Lebensgenuss (Kap. 2, 1. 2. 10. 7, 4. 8, 15.), שָׂמֵחַ fröhlich sein, froh geniessen (Kap. 2, 10. 3, 12. 22. 11, 8. 9.), טוֹב, טוֹבָה Gutes, Glück, Glücksgüter (Kap. 2, 1. 24. 4, 8. 5, 10. 17. 6, 3. 6. 7, 14.). Fast noch häufiger aber bezeichnet er den Lebensgenuss durch die Formeln: אָכַל וְשָׁתָה וְרָאָה טוֹב essen und trinken und Gutes geniessen (Kap. 2, 24. 3, 13. 5, 17.) אָכַל וְשָׁתָה (Kap. 8, 15.), אָכַל וְשָׁתָה (Kap. 9, 7.), אָכַל וְשָׂמַח (Kap. 5, 18.), אָכַל (Kap. 2, 25.), עָשָׂה טוֹב gütlich thun (Kap. 3, 12.), רָאָה בְטוֹב, טוֹבָה Glück erfahren, geniessen (Kap. 2, 1. 6, 6.), רָאָה חַיִּים das Leben geniessen (Kap. 9, 9. s. d. Anm. z. Kap. 2, 1.).

Wichtig sind auch die Ausdrücke, welche *Weisheit* und *Thorheit* bezeichnen. Die חָכְמָה drückt manchmal die Einsicht aus, welche man in die Dinge erlangt hat (Kap. 1, 18. 7, 23. 24. 8, 17.) und trifft dann ziemlich mit דַּעַת Erkenntniss, Einsicht zusammen (Kap. 1, 18. 2, 21. 26. u. a.); allein vorherrschend bezeichnet es die praktische Lebensweisheit, wie sie sich in einer angemessenen Führung im Leben offenbart, *σοφία* (Kap. 2, 21. 26. 4, 13. 7, 19. 9, 15. 16. 18. 10, 1. 10.); denn die Merkmale des חָכָם sind nach Koheleth folgende: der

Weise versteht das Leben richtig zu beurtheilen (Kap. 8, 1.), daher sich zweckmässig zu verhalten (Kap. 6, 8. 8, 5.), und Alles richtig anzufangen (Kap. 2, 13. 14. 10, 2.); er richtet darum durch seinen Verstand oft viel aus (Kap. 9, 15.), ist besonnen, ernst und gesetzt (Kap. 7, 4. 5.), und seine Reden sind anmuthig und hörenswerth (Kap. 9, 17. 10, 2.). — Dagegen ist סִכְלוּת, כֶּסֶל praktische Unverständigkeit, wie sie sich in einer verkehrten Führung im Leben kund gibt (Kap. 4, 13. 10, 1. 6. 13. u. a.); denn die Merkmale des כְּסִיל, סָכָל sind folgende: der Thor zeigt überall Mangel an Verstand (Kap. 10, 3.) versteht nicht angemessen im Leben sich zu verhalten (Kap. 6, 8.), und fängt Alles verkehrt an, wodurch er sich viele Mühe macht (Kap. 2, 13. 14. 10, 2. 15.); er lässt sich vom Unmuthe beherrschen (Kap. 7, 9.), poltert unverständig (Kap. 9, 17.), schwatzt viel (Kap. 10, 14.) und führt verderbliche Reden (Kap. 10, 12.), überlässt sich zügellosem Sinnengenuss (Kap. 2, 3. 7, 4. 5. 6.), verursacht sich durch Faulheit Noth (Kap. 4, 5.), denkt sich durch Opfer und durch das Herplappern von Gebeten viel zu nützen (Kap. 4, 17. 5, 2.), hält seine Gelübde nicht (Kap. 5, 3.) u. s. w. Sofern aber nach der Vergeltungslehre *der* weise handelt, welcher sittlich handelt, weil er sich dadurch Vortheile verschafft, schliesst חָכְמָה auch den Begriff der Sittlichkeit ein (Kap. 7, 16. 9, 1. u. a.), und sofern *der* thöricht handelt, welcher unsittlich handelt, weil er sich dadurch Nachtheile zuzieht, schliesst סִכְלוּת auch den Begriff der Unsittlichkeit ein (Kap. 7, 17. 25. vgl. V. 7. u. a. m.). Diesen verwandte Wörter sind: חֶשְׁבּוֹן Klugheit (Kap. 7, 25. 27. 9, 10.), wovon חִשְׁבֹּנוֹת kluge Pläne, Ränke (Kap. 7, 29.); הוֹלֵלוּת, הֹלֵלוּת Unsinn, Verrücktheit (Kap. 1, 17. 2, 12. 7, 15. 9, 3. 10, 13.). Dem-

nach müssen also die Phrasen רָאָה חָכְמָה וְסִכְלוּת, יָדַע וְהוֹלֵלוּת s. v. a. die Weisheit, Thorheit u. s. w. in ihren Aeusserungen, Wirkungen und Erfolgen betrachten und erkennen, bedeuten (Kap. 1, 17. 2, 12.); indess heisst (Kap. 1, 16.) לֵב רָאָה חָכְמָה וָדָעַת s. v. a. das Innere, der Geist hat Weisheit und Erkenntniss gewonnen; vergl. (ebendas.) הִגְדִּיל וְהוֹסִיף חָכְמָה die Erkenntniss vermehren und erweitern, nämlich durch die Betrachtung und Erforschung der Dinge.

Zuletzt mögen noch die Ausdrücke erwähnt werden, mit welchen Koheleth Gottes Wirken bezeichnet. Das allmächtige, unabänderliche Walten Gottes heisst מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים (Kap. 7, 13. 8, 17. 11, 5.); für die Bestimmung und Anordnung der menschlichen Bestrebungen und Schicksale wird die Formel נָתַן הָאֱלֹהִים gebraucht (Kap. 1, 13. 2, 26. 3, 10. 5, 17. 18. 6, 2. 8, 15. 9, 9.); eine Gabe der göttlichen Güte z. B. froher Lebensgenuss ist מַתַּת אֱלֹהִים (Kap. 3, 13. 5, 18.) vergl. מִיַּד אֱלֹהִים (Kap. 2, 24.). Mag nun Vieles von dem Angeführten auch anderwärts vorkommen, wie dies in der That der Fall ist, so hat doch das Meiste bei Koheleth eine eigenthümliche Beziehung, welche sich in andern Büchern nicht zeigt, weil in ihnen andere Gegenstände behandelt werden und andere Ansichtsweisen herrschen. So eigenthümlich als Koheleth's Ansichten sind, ebenso eigenthümlich ist auch seine Sprache.

2. Andre linguistische Eigenthümlichkeiten hängen nicht gerade von der eigenthümlichen Ansichtsweise des Verfassers ab, sondern sind als die charakterischen Merkmale seines Styls überhaupt zu betrachten und bilden mit andern Erscheinungen seine stylistische Manier. Vorzüglich charakterisch ist die *Breite* und *Weitschweifigkeit*, welche besonders da sich zeigt, wo Koheleth seine Er-

fahrungen referirt und Erörterungen anstellt. Man vergl. z. B. Kap. 1, 16. 2, 21. 26. 3, 17. 19. 4, 2. 5, 14. 17. 18. 6, 3. 12. 7, 25—29. 8, 8. 9, 2. 11. 11, 9. u. a. m. Die Wiederholungen schon dagewesener Formeln in aller Vollständigkeit sind unendlich häufig, ohne dass es gerade nöthig gewesen wäre; indess hat man solche Fälle nicht hierher zu rechnen, wo die Worte des Nachdrucks wegen wiederholt werden z. B. Kap. 1, 2. 6. 3, 16. 4, 1. 9, 9. u. a. Wohl aber gehören hierher eine Anzahl Pleonasmen, welche sich nicht bestreiten oder wegleugnen lassen; so steht das pron. אֲנִי bei der ersten Person des Verbi im Koheleth immer überflüssig, weil kein besonderer Nachdruck darin liegt z. B. אָמַרְתִּי אֲנִי, דִּבַּרְתִּי אֲנִי u. s. w., wo אֲנִי auch fehlen könnte, ohne dass irgend etwas vermisst würde; vergl. Kap. 1, 16. 2, 1. 11. 12. 13. 14. 15. 18. 20. 24. 3, 17. 18. 4, 1. 4. 7. 5, 17. 7, 25. 8, 15. 9, 16. u. a. m. Pleonastisch sind Redeweisen wie: הַיָּם אֵינֶנּוּ מָלֵא das Meer *es* wird nicht voll (Kap. 1, 7.), לָאַחֲרִנִים לֹא יִהְיֶה לָהֶם זִכָּרוֹן den Nachkommen *ihnen* u. s. w. (Kap. 1, 11.), אִילוּ הָאֶחָד weh *ihm* dem Einen (Kap. 4, 10.); יִתְקְפוּ הָאֶחָד man greift *ihn* den Einen an (Kap. 4, 12.); vergl. Kap. 3, 18. 5, 11. u. a. Auch einige Incorrectheiten des Styls kommen vor z. B. Kap. 2, 7. 10, 15. Diese Breite der Diction fehlt jedoch in den Stücken, wo Koheleth gnomisch oder paränetisch spricht; da ist der Styl so concis wie in den übrigen didaktischen Büchern, Hiob und Sprichwörter; man vergl. z. B. Kap. 7. und 10.

Ausser der Weitschweifigkeit, einem Hauptmerkmale der Ausdrucksweise Koheleth's, lassen sich noch folgende Wörter, Phrasen und Wendungen als seinen Styl charakterisirend anführen. Häufig sind Constructionen eines Nomens mit seiner Verbalradix, wie עָמַל עָמָל eine Mühe

sich mühen (Kap. 1, 3. 2, 11. 18. 19. 20. 22. 5, 17. 9, 9.), עָשָׂה מַעֲשֶׂה ein Werk wirken (Kap. 1, 14. 2, 17. 3, 11. 4, 3. 8, 9.), קָרָה מִקְרֶה ein Begegniss begegnet (Kap. 2, 14.), נָדַר נֶדֶר ein Gelübde geloben (Kap. 5, 3.), עָנָה בְּעִנְיָן mit einem Geschäfte sich beschäftigen (Kap. 1, 13. 3, 10.). — Ebenso häufig kommt das Partic. zum Ausdruck des Praes. vor, wiewohl dazu, aber seltener, auch das Fut. gebraucht ist, z. B. אֹהֵב, הֹלֵךְ, עֹשֶׂה er liebt, geht, thut (Kap. 1, 4. 6. 7. 2, 14. 19. 21. 3, 20. 4, 5. 5, 7. 9. 6, 12. 8, 12. 14. 16. 9, 5. 10, 3. 19. 12, 5.); nicht selten steht für diesen Zweck das Pron. Pers. separat. bei dem Partic. und bildet mit diesem ein Verbum finit. z. B. אֲנִי מוֹצֵא ich finde, אַתָּה הֹלֵךְ du gehst, זוֹרֵחַ הוּא sie geht auf u. s. f. (Kap. 1, 5. 7. 3, 21. 4, 8. 7, 26. 8, 12. 9, 10.). Dasselbe Tempus bildet auch das Adject. verbale mit dem Pron. separat. verbunden, z. B. אֲנִי, אַתָּה, הוּא עָמֵל ich mühe mich, du mühest u. s. w. (Kap. 2, 18. 22. 3, 9. 4, 2. 8. 6, 2. 9, 9.). Kommt eine Negation zu einem solchen durch das Partic. oder Adj. verb. gebildeten Praesens, so ist es allemal אֵין, an welches sich das Pron. separat. als Suffix anhängt z. B. אֵינְךָ, אֵינֶנּוּ יוֹדֵעַ du weisst nicht, er weiss nicht, אֵינָם יוֹדְעִים sie wissen nicht u. s. f. (Kap. 1, 7. 4, 17. 5, 11. 6, 2. 8, 7. 13. 16. 9, 1. 2. 5. 16. 11, 5. 6.).

Dazu kommen endlich eine Menge *Partikeln*, welche bei Koheleth sehr häufig sind z. B. יֵשׁ es gibt, ganz das franz. il y a (Kap. 1, 10. 2, 13. 21. 4, 8. 5, 12. 6, 1. 11. 7, 15. 8, 6. 14. 9, 4. 10, 5.); ferner das Personalpron. הוּא, הִיא, הֵמָּה, welches gewöhnlich so gebraucht ist, dass es den Verbalbegriff „sein“ mit einschliesst und für הָיָה steht; z. B. הוּא חָדָשׁ הוּא das *ist* neu (Kap. 1, 10.), זֶה מַתַּת אֱלֹהִים הִיא das *ist* eine Gabe

Gottes (Kap. 5, 18.), שֶׁהֵם בְּהֵמָה הָמָּה dass sie Vieh *sind* (Kap. 3, 18.); ebenso Kap. 1, 5. 7. 2, 1. 23. 24. 3, 13. 15. 22. 4, 2. 4. 8. 5, 5. 8. 17. 6, 1. 2. 10. 7, 2. 9, 4. 13. 10, 3. u. a. m. Häufig ist auch הַרְבֵּה eigentlich Infin. Hiph. multiplicando, dann: viel, sehr (Kap. 1, 16. 2, 7. 5, 6. 11. 16. 19. 6, 11. 7, 16. 17. 9, 18. 11, 8.), יוֹתֵר überaus, sehr (Kap. 2, 15. 7, 16.), אֵין מְאוּמָה nihil quidquam (Kap. 5, 13. 9, 5.). Eine grosse Gewandtheit verräth Koheleth im Gebrauch des Pron. relat. אֲשֶׁר, abgekürzt שׁ mit folg. Dag. f. Dieses kommt als Conjunction in sehr verschiedenen Bedeutungen vor; z. B. heisst es *dass*, *damit* (Kap. 3, 14. 5, 17. 6, 10. 7, 14. 8, 12. 14. 9, 1. 5.), *weil* (Kap. 4, 3. 9. 6, 12. 8, 11. 12. 13. 15. 10, 15.), *wenn* (Kap. 8, 12.), *da*, *als* (Kap. 8, 16.). Ebenso in der Zusammensetzung mit Präpositionen z. B. בַּאֲשֶׁר, בְּשׁ *dadurch dass*, *weil* (Kap. 2, 16. 3, 9. 7, 2. 8, 4.), כַּאֲשֶׁר, כְּשׁ *wenn*, *da*, *als* (Kap. 4, 17. 5, 3. 9, 12. 10, 3.), מֵאֲשֶׁר, מִשׁ quam ut (Kap. 3, 22. 5, 4.), עַד אֲשֶׁר *bis dass* (Kap. 2, 3.), עַד אֲשֶׁר לֹא *ehe* (Kap. 12, 1. 2. 6.), מִבְּלִי אֲשֶׁר לֹא *ausser dass*, *ohne dass* (Kap. 3, 11.). Diese verschiedenen Bedeutungen eines und desselben Wortes lassen sich recht wohl erklären; אֲשֶׁר, שׁ ist allgemeine nota relationis und kann als Conjunction vor solchen Sätzen stehen, die mit einem andern Satze in Relation stehn. Man vergl. die Pronn. ὅτι, quod, in denselben Bedeutungen. Andre Lieblingspartikeln Koheleth's sollen weiter unten noch angeführt werden.

3. Ein anderes charakteristisches Hauptmerkmal der Diction Koheleth's bilden die zahlreichen *Aramaismen*. Der Aramaismus hatte seit den Invasionen der Chaldäer einen bedeutenden Einfluss auf die hebr. Sprache geübt und eine Anzahl chaldäischer Wörter, Formen und Phra-

sen in die letztere hinübergepflanzt und zwar um so leichter, als beide Sprachen, Dialecte einer und derselben Mutter, des semitischen Sprachstammes, innig mit einander verwandt waren. Dieser Einfluss musste sich natürlich in und nach dem Exil noch steigern. Was nun aus der chaldäischen Sprache in die hebräische gedrungen ist, das umfassen wir mit dem Namen *Chaldaismen*. Man hat darunter die sprachlichen Erscheinungen zu verstehen, welche dem Chaldaismus eigenthümlich und in ihm herrschend sind, doch aber auch im Hebraismus *neben* dem rein hebräischen Elemente vorkommen. Von den Chaldaismen muss man aber die *jüngern Hebraismen* unterscheiden. Jede Sprache bildet sich im Laufe der Zeit eigenthümlich aus und gewinnt nach Jahrhunderten eine andere Gestalt, als sie vorher hatte. So auch die hebräische. Die Diction der jüngern Schriftsteller der Hebr. unterscheidet sich, besonders in Betreff der Wortbedeutungen und gewisser Redewendungen, augenfällig von der der ältern. Man hat sich jedoch sehr zu hüten, dieses Unterscheidende in den jüngern Büchern des A. T. Alles für Chaldaismus zu erklären; es gehört vielmehr dem jüngern Hebraismus an, wenn es sich in demselben herrschend zeigt, zugleich aber weder im Chaldaismus noch ältern Hebraismus angetroffen wird. Uebrigens aber ist es aus leicht erklärlichen Ursachen höchst schwierig, überall das Element des jüngern Hebraismus von dem des Chaldaismus mit Sicherheit zu scheiden; denn beide kommen beisammen gerade immer in einen und denselben Büchern, nämlich den jüngern des A. T. vor. Gleichwohl lässt sich wenigstens im Allgemeinen die Unterscheidung durchführen. Folgende Darstellung ist nach dieser Bestimmung gemacht.

a) Als chaldaisirendes Element muss bei Koheleth

Folgendes betrachtet werden *). *Verba:* חָדַל ablassen, feiern (Kap. 12, 3.), זוּעַ zittern (Kap. 12, 3.), חוּשׁ geniessen (Kap. 2, 25.), כָּנַס sammeln (Kap. 2, 8. 26. 3, 5.), כָּשֵׁר gedeihen, glücklich sein (Kap. 10, 10. 11, 6.), שָׁלַט Herr sein, herrschen (Kap. 2, 19. 5, 18. 6, 2. 8, 9.), תָּקַן recht sein (Kap. 1, 15. 7, 13. 12, 9.), תָּקַף angreifen, bewältigen (Kap. 4, 12.). Dazu kommen folgende *Nomina:* גּוּמָּץ Grube (Kap. 10, 8.), זְמָן Zeit (Kap. 3, 1.), יִתְרוֹן Gewinn, Nutzen (Kap. 1, 3. 2, 11. 13. 3, 9. 5, 8. 15. 7, 12. 10, 10.), כִּשָּׁרוֹן Gedeihen, Glück (Kap. 2, 21. 4, 4. 5, 10.), מְדִינָה Provinz (Kap. 2, 8. 5, 7.), מִסְכֵּן arm (Kap. 4, 13. 9, 15. 16.), נְכָסִים Schätze (Kap. 5, 18. 6, 2.), סוֹף Ende (Kap. 3, 11. 7, 2.), עֶבֶד That (Kap. 9, 1.), פַּרְדֵּס Park (Kap. 2, 5.), פֵּשֶׁר Auslegung, Deutung (Kap. 8, 1.), פִּתְגָם Ausspruch (Kap. 8, 11.), רְעוּת Streben (Kap. 1, 14. 2, 11. 17. 26. 4, 4. 6. 6, 9.), רַעְיוֹן Streben (Kap. 1, 17. 2, 22. 4, 16.) שִׁלְטוֹן Gewalt (Kap. 8, 4. 8.), שַׁלִּיט gewaltig, mächtig (Kap. 7, 19. 8, 8. 10, 5.), תַּקִּיף mächtig (Kap. 6, 10.). Hierher gehören auch die *Partikeln:* אִלּוּ wenn (Kap. 6, 5.), אֲזַי sodann, alsdann (Kap. 8, 10.), כְּבָר schon (Kap. 1, 10. 2, 12. 16. 3, 15. 4, 2. 6, 10. 9, 6. 7.), מַה־שֶּׁ das, was (Kap. 1, 9. 3, 15. 6, 10. 7, 24. 8, 7. 10, 14.). Viele dieser Wörter kommen bloss bei Koheleth und im Aramäischen vor und müssen darum als unzweifelhafte Chaldaismen gelten.

Ferner sind zu erwähnen die hebräischen Wörter, welche die im Hebräischen übliche *Bedeutung* mit der im Chaldäischen gewöhnlichen oder doch wenigstens nicht

*) Die begründenden Belege sollen in den Anmerkungen zu den angeführten Stellen gegeben werden, und zwar wo mehrere Stellen angezogen sind, gewöhnlich bei der ersten derselben.

ungewöhnlichen vertauscht haben z. B. בָּרַר erklären (Kap. 3, 18.), מָנָה aufstellen (Kap. 1, 15.), סָבַן Niph. sich gefährden (Kap. 10, 9.), עוֹלָם Welt (Kap. 3, 11.), עָקַר ausrotten (Kap. 3, 2.). Endlich gehören dazu auch noch aramäische *Formen* und eine armäische *Orthographie*, z. B. הֲוָא für הָיָה (Kap. 11, 3. vergl. 2, 22.), הֲבֶל f. הָבֶל (Kap. 1, 2. 12, 8.), הָסוּרִים f. הָאֲסוּרִים (Kap. 4, 14.), חֲטָא f. חָטָא (Kap. 8, 12. 9, 18.), יַנְאַץ f. יָנָאַץ (Kap. 12, 5.), יְשַׁנָּא f. יְשִׁנָּה (Kap. 8, 1.), מַרְפֵּא f. מַרְפֵּה (Kap. 10, 4.), עֲרָנָה, עֶרֶן f. עֵר הִנָּה (Kap. 4, 2. 3.).

b) Davon muss nun Folgendes als sprachliches Element des spätern Hebraismus gelten. Zuvörderst gehören hierher die Wörter, welche zwar auch in dem älteren Hebraismus vorkommen, aber bei Koheleth eine andere und zwar dem jüngern Hebraismus eigenthümliche Bedeutung haben, z. B. חֵפֶץ Geschäft, Ding (Kap. 3, 1. 17. 5, 17. 8, 6.), מַלְאָךְ Priester (Kap. 5, 5.) מִקְרֶה Schicksal (Kap. 2, 14. 15. 3, 19. 9, 2. 3.), עָמַד auftreten (Kap. 8, 3.). Dazu kommen gewisse Wörter und Formeln, welche sich ebenfalls nur in den jüngern Büchern vorfinden; z. B. חָשְׁבּוֹן Klugheit (Kap. 7, 25. 27. 9, 10.), חִשְׁבֹּנוֹת kluge Pläne, Ränke (Kap. 7, 29.), יוֹתֵר übrigens, überaus, sehr (Kap. 2, 15. 7, 16. 2, 9. 12.), כְּאֶחָד zusammen (Kap. 11, 6.), כָּל־עֻמַּת omnino ita (Kap. 5, 15.), so wie die Formeln תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ unter der Sonne (s. z. Kap. 1, 3.), מִי יֹאמַר לוֹ מַה־תַּעֲשֶׂה wer sagt zu ihm, was thust du (Kap. 8, 4.)? Endlich gehören dazu auch spätere Wortformen, z. B. מַדָּע Gedanken (Kap. 10, 20.), מָכַךְ zusammenfallen, sinken, für das ältere מוּךְ (Kap. 10, 18.), שְׂפָתוֹת f. שְׂפָתַיִם Lippen (Kap. 10, 12.) u. a. Erwähnung verdient es auch, dass Koheleth, wenn er erzählt, durchgängig das Praet. braucht, während die älteren Bücher das Fut. mit dem Vav con-

ers. haben. Die Nomina in וּת ferner sind, wo sie häu-
g vorkommen, Zeichen des jüngern Hebraismus und
urkunden zugleich eine starke Hinneigung zum Ara-
aismus; doch darf man sie nicht Chaldaismen nennen,
eil sie auch dem ältern Hebraismus nicht ganz fremd
nd; man vergl. הוֹלֵלוּת Unsinn (Kap. 10, 13.), יַלְדוּת
ugend (Kap. 11, 9. 10.), מַלְכוּת Königreich (Kap. 4,
4.), סִכְלוּת Thorheit (Kap. 2, 3. 12. 13. 7, 25. 10,
. 13.) wofür auch שִׂכְלוּת (Kap. 1, 17.), רְעוּת Streben
Kap. 1, 14. 2, 11. 17. 26. 4, 4. 6. 6, 9.), שַׁחֲרוּת
ugend (Kap. 11, 10.), שִׁפְלוּת Niedrigkeit (Kap. 10,
8.). Dasselbe gilt von den Nominibus in ן and וֹן z. B.
עִנְיָן Geschäft, Sache (Kap. 1, 13. 2, 23. 26. 3, 10.
, 8. 5, 2. 13. 8, 16.), בְּטָחוֹן Vertrauen, Hoffnung (Kap.
, 2.), זִכָּרוֹן Erinnerung (Kap. 1, 11. 2, 16.), חֲסָרוֹן
Mangel (Kap. 1, 15.), אֲבִיוֹנָה Begierde (Kap. 12, 5.)
nd den schon angeführten יִתְרוֹן, כִּשָּׁרוֹן, חֶשְׁבּוֹן, רָעְיוֹן,
שִׁלְטוֹן. Vergl. Hartmann's linguist. Einl. u. s. w. S. 351 f.

Einiges findet man sogar nur im Talmudischen und
abbinischen wieder z. B. עִנְיָן s. vorher, אִי wehe (Kap.
, 10. 10, 16.), אָזַן prüfen (Kap. 12, 9.), בְּשֶׁל wegen,
eil (Kap. 8, 17.), חוּץ מִן ausser (Kap. 2, 25.), גְּבֹהִים
er Höchste von Gott (Kap. 5, 7.) שַׁחֲרוּת Jugend (Kap.
1, 10.). Darf man nun auch nicht behaupten, Rabbi-
ismen bei Koheleth gefunden zu haben, so kann man
och wenigstens annehmen, dass in der Diction Kohe-
eth's sich schon Uebergänge des Hebräischen in das
almudische verrathen, und zwar auf eine Weise, wie
i keinem andern Buche des A. T. Dies bestätigt auch
er sehr häufige Gebrauch des sogenannten Schin praes.
mit folg. Dag. f., abgekürzt aus אֲשֶׁר. Dieses kommt
ehr als sechzigmal bei Koheleth vor, also weit öfter
ls in den übrigen Büchern des A. T. zusammengenommen.

Nur in *einem* entschieden alten Buche Jud. 5, 7. in dem Gesange der Debora und Jud. 6, 17. 7, 12. 8, 26. der Geschichte Gideon's findet es sich, und man möchte es hier fast für einen Archaismus halten; sonst ist es nur in entschieden jungen Büchern oder doch nur in solchen anzutreffen, deren Abfassungszeit nicht mit Sicherheit ermittelt werden kann; nämlich Cant. 1, 6. 7. 3, 1. 2. 3. 4. 7. 4, 1. 2. 5, 2. 9. 6, 5. 8, 8. 12. Ps. 122, 3. 4. 124, 1. 2. 6. 129, 6. 7. 133, 2. 135, 2. 8. 10. 136, 23. 137, 8. 9. 144, 15. 146, 3. 5. Es ist bemerkenswerth, dass es im Psalter nur in Psalmen des fünften Buches vorkommt, welches bekanntlich gerade die meisten jungen Gedichte enthält. Ausserdem noch 2 Reg. 6, 11. (im Munde des Königs von Syrien), 1 Chron. 5, 20. 27, 27. Esr. 8, 20. Job. 19, 29. Thren. 2, 15. 16. 4, 9. 5, 18. Man braucht nur ein paar Seiten im Talmud gelesen zu haben, um sich sogleich zu überzeugen, dass das Schin von Koheleth gerade so gebraucht werde, wie von den Talmudisten und Rabbinen; man vergl. z. B. שֶׁאֲנִי, שֶׁהוּא, שֶׁהֵם, שֶׁלֹּא, שֶׁנָּם, שֶׁכְּבָר, בְּשֶׁכְּבָר, שֶׁיֵּשׁ u. a. m. (Kap. 1, 17. 2, 13. 14. 15. 16. 18. 21. 22. 26. 3, 18. 4, 2. 7, 10. 14. 8, 14.).

Eigenthümlich ist die Annahme Zirkel's (Untersuchungen S. 46 ff.), dass das Buch auch eine nicht geringe Anzahl Gräcismen enthalte. Allein durch nichts von dem Angeführten wird dies bewiesen. Denn die Wörter פַּרְדֵּס (παράδεισος), פִּתְגָם (φθέγμα), welche noch den meisten Schein haben, lassen sich anders erklären. Was ausserdem noch geltend gemacht ist, sind sprachliche Erscheinungen, die beiden Sprachen, der hebräischen und griechischen, gemeinsam sind. Man vergl. die Widerlegungen von Eichhorn (allgemeine Biblioth. IV. S. 904—910.), Schmidt (Koheleth's Lehren u. s. w. S. 278—292.)

und Bertholdt (Einl. V. S. 2221—2224). — Ueber das aramäische Element bei Koheleth s. Zirkel (Untersuchungen u. s. w. S. 41 ff.), Gesenius (Gesch. der hebr. Spr. und Schr. S. 36 f. 38 ff.), Hartmann (in Winer's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie I. S. 29—71.). Mit Unrecht haben die Chaldaismen geleugnet Paulus (im neuen Repertor. I. S. 261 ff.), Schmidt (Koheleth's Lehren S. 265 ff.), van der Palm (Ecclesiastes etc. p. 39.). Dieser nimmt bloss fünf Chaldaismen an: זְמַן, סִיר, פֻּשָׁר, גּוּמָּץ, אֲבִיוֹנָה. Rechnet man davon סִיר ab, so bleiben nur noch vier!!

§. 8.

Verfasser.

Die wohlbegründeten Zweifel an der salomonischen Abfassung des Buches Koheleth gehören der neuern Zeit an; das Alterthum hält einstimmig Salomo für den Verfasser. Dagegen beweisen nichts Stellen wie Talm. Tr. Bab. Bathr. fol. 14. 15. חזקיה וסיעתו כתבו ימ"ש סימן ישעיה משלי שיר השירים וקהלת d. h. Hiskia und seine Versammlung haben geschrieben ימ"ש d. i. Jesaia, Sprichwörter, Hoheslied und Koheleth. Oder Schalscheleth Hakkabala fol. 66. wo Rabbi Gedalja sagt: ישעיה כתב ספרו ומשלי ושיר השירים וקהלת d. h. Jesaia hat geschrieben sein Buch und die Sprichwörter und das Hohelied und Koheleth. Hier nämlich hat man כָּתַב nicht sowohl von einem eigentlichen Abfassen, als vielmehr bloss von irgend einem Aufzeichnen einiger Bücher, vielleicht auch vom Bearbeiten, Ordnen u. s. w. zu verstehen. Anders erklärt Bertholdt (Daniel I. S. 89. vergl. jedoch dessen Einl. V. S. 2216 f.) das Wort vom Eintragen in die heilige Büchersammlung, den Kanon, welcher Begriff aber in dem einfachen כָּתַב zunächst wohl nicht liegen möchte.

Die ersten Zweifel gegen die salomonische Autorschaft erhob H. Grotius (annotatt. ad Cohel. praef. und zu cap. 7, 26. 12, 11.) wo er sagt: Ego tamen Salomonis esse non puto, sed scriptum serius sub illius regis tanquam poenitentia ducti nomine. Argumentum eius rei habeo multa vocabula, quae non alibi, quam in Daniele, Esdra et Chaldaeis interpretibus reperias. An ihn schloss sich Herm. v. d. Hardt, welcher in einer Abhandlung de libro Coheleth, 1714. (bei Carpzov introd. II. p. 205.) das Buch wegen seiner Diction in die nachexilische Zeit setzte. Diese Behauptung suchten, freilich mit schwachen Argumenten, Huetius (demonstr. evang. prop. IV.), Calov (Bibl. illustr. ad Cohel.), Herm. Witsius (Miscellan. sacra I. p. 227.), Carpzov (introd. II. p. 205 sq.), v. d. Palm Ecclesiastes etc. p. 34 sq.) u. A. zu widerlegen. Mit ihnen hielten die meisten älteren Ausleger wie Seb. Schmidt, Geier, Clericus, Rambach und auch neuere wie I. D. Michaelis, v. d. Palm, I. L. Ewald, Schelling u. A. die Tradition fest. Dagegen nahmen Eichhorn (Einl. in d. A. T. III. S. 638 ff.) und Döderlein (Scholl. in libb. V. T. poett. und: deutsche Uebers. S. XIV f.) Grotius' Meinung wieder auf und führten sie vollständiger durch. Ihnen folgten die meisten neuern Exegeten und Kritiker z. B. Schmidt (Koheleth's Lehren u. s. w. S. 56 ff.), Bauer (Einl. in d. A. T. S. 415 ff. Scholl. p. 246 sqq.), Augusti (Einl. in d. A. T. S. 244f.), Bertholdt (Einl. V. S. 2212 ff.), Umbreit (Coheleth Sceptic. p. 104 sqq.), de Wette (Einl. S. 355.), Rosenmüller (Scholl. p. 19 sq.), Gesenius, ja selbst Jahn (Einl. in d. A. T. II. S. 851.) u. A. In der That lässt sich auch kein Satz der alttestamentlichen Kritik sicherer stellen, als der, dass das Buch Koheleth ein un- und nachsalomonisches Werk sei.

1. Schon der *Inhalt* des Buches Koheleth im Allgemeinen spricht gegen Salomo. Der Verfasser verräth durchweg eine sehr trübe Weltansicht; mit nichts ist er vollkommen zufrieden, sondern weiss unmuthig an allen menschlichen Dingen Ausstellungen zu machen und klagt bitter über den Lauf der Dinge und das menschliche Elend, welches er in zahllosen Verhältnissen wahrgenommen. Eine solche Lebensansicht erwartet man aber bei Salomo nicht; er wurde ja seine ganze Regierungszeit hindurch von einem Glücke begünstigt, wie keiner seiner Vorgänger und Nachfolger. Schwerlich konnte der Glückliche auf so trübsinnige Klagen kommen, schwerlich das Thema von der Nichtigkeit und den Mängeln des Erdenlebens zur Bearbeitung sich auswählen. — Dazu kommen nun eine Anzahl einzelner Stellen, deren Inhalt nicht salomonisch sein kann. Nach Kap. 3, 21. nämlich verräth der Verf. Bekanntschaft mit dem Dogma von der Unsterblichkeit der Seele, wiewohl es für ihn keine volle Gewissheit hat. Dieses ist nun aber dem ältern Hebraismus völlig fremd und hat sich erst nach dem Exile bei den Juden ausgebildet. Vergl. Conz: War die Unsterblichkeitslehre den Hebräern bekannt und wie? in Paulus' Memorabilien. II. S. 167 ff. Schmidt: Koheleth's Lehren u. s. w. S. 221—254. und Bretschneider's Handbuch der Dogmatik II. S. 382—389. Aufl. 3. Mag nun Koheleth auch zu diesem Glauben sich nicht bekennen, immer doch führt schon die Erwähnung desselben in eine nachsalomonische Zeit. Eben so unpassend ist in Salomo's, des Tempelerbauers und Priesterfreundes, Munde die den Opfern nicht sehr günstige Aeusserung Kap. 4, 17., wenn man sie mit Stellen wie 1 Reg. 3, 3. 4, 15. 8, 5. 62—64. 10, 5. 11, 7. vergleicht, aus denen erhellet, dass Salomo sehr viel

auf Opfer gehalten und sehr häufig geopfert hat. — Betrachtet man ferner die Klagen über ungerechte Richter (Kap. 3, 17.), über gewaltthätige Bedrücker (Kap. 4, 1.), über Erpressungen habsüchtiger Beamten in den Provinzen (Kap. 5, 7.), über die Erhebung gemeiner Menschen zu hohen Ehrenstellen (Kap. 10, 5—7.), und muss man die Veranlassung desselben doch zunächst in dem Lande suchen, wo der Klagende sich aufhält, so sieht man nicht ein, wie der König selbst sie aussprechen kann. Offenbar spricht Jemand, welcher unter der bezeichneten Ungebühr leidet, nicht aber der, welcher ihr steuern sollte *). Befremdend ist in Salomo's Munde auch die Aeusserung, dass die Gegenwart schlechter sei als die Vergangenheit (Kap. 7, 10.). Das konnte gerade Salomo von seiner Zeit am wenigsten sagen; man vergl. nur Stellen wie 1 Reg. 4, 20. 24. 25. 10, 14—29. in denen das Glück der salomonischen Zeit als ganz überschwänglich geschildert wird. Gleicherweise passt der missmuthige Ausspruch über die Schlechtigkeit der Weiber Kap. 7, 26—28. wenig für Salomo, welcher dieselben ja bis an seinen Tod liebte und in dieser Rücksicht namhaft geworden ist. Vergl. 1 Reg. 11, 1—8. Höchst angemessen aber ist es, dass ein späterer Schriftsteller den Salomo, welchem die Weiber verderblich wurden, einen solchen Ausspruch thun lässt. — Endlich sind auch die Stellen nicht zu übergehen, in denen der Verf. von den Regenten handelt, als Kap. 4, 13—16. 5, 7. 8. 8, 2—10. 9, 13—18. 10, 4—7. 16—20.

*) Sehr treffend bemerkt Jahn (Einl. in d. h. SS. des A. T. II. S. 849.): „Salomo konnte nicht so bitterlich über Unterdrückungen, „über Ungerechtigkeiten bei Gerichtsstellen, über die Erhebung der „Thoren und Sklaven zu hohen Würden und über die Hintansetzung „der Reichen und Vornehmen klagen, wenn er nicht eine Satyre „auf sich selbst schreiben wollte.“

Nach meinem Gefühle erscheint er hier nicht sowohl als Selbstregent, denn vielmehr als Beobachter der Regenten. Man darf die angeführten Stellen nur unbefangen lesen, um sich aufs Gewisseste davon zu überzeugen. Dazu redet er fast durchgängig nur von thörichten, schwelgerischen und überhaupt schlechten Regenten und tadelt und beklagt allerlei Ungehöriges an ihrem Verfahren. In den Vorschriften über das Verhalten gegen Könige verräth sich eine gewisse scheue Furcht vor ihrer Macht und Willkühr u. s. w. Dieses und Aehnliches erklärt sich als eines Königs Rede nicht leicht. Und wo hätte auch Salomo so viel Erfahrungen mit Königen gemacht?

2. Zu demselben Resultate führt auch der Umstand, dass der Verfasser manchmal *aus der Fiction fällt.* So lässt er Kap. 1, 12. seinen Salomo sagen: Ich bin König über Israel zu Jerusalem gewesen. Ueberflüssig ist hier der Zusatz: „zu Jerusalem", und auffallend der Gebrauch des Praet. „ich bin gewesen". Salomo, der bis an seinen Tod König war, konnte immer nur sagen: ich bin König. Deutlich verräth sich hierin der spätere Verf., für welchen der längst verstorbene Salomo allerdings ein *gewesener* König war. Dasselbe gilt von Kap. 1, 16. 2, 7. 9. wo der redend eingeführte Salomo sagt, er sei reicher und weiser gewesen, als *Alle* vor ihm zu Jerusalem. Ausser dem Gebrauch des Praet., welcher auch hier zu urgiren ist, fällt der Ausdruck „Alle" auf. Salomo konnte bloss von *einem* Vorgänger zu Jerusalem (David) reden, nicht aber von vielen, an welche man doch bei dem „Alle" denken muss. Leicht erklärt sich diese Aeusserung in dem Munde eines spätern Verf., welcher die ganze Reihe der israelitischen Regenten überschaute und für die gemachte Fiction sich nicht vorsichtig genug ausdrückte. Wollte man dagegen einwenden,

unter den „Allen“ seien nicht sowohl die Könige, als vielmehr die Bewohner Jerusalems überhaupt zu verstehen, so müsste erinnert werden, dass ein König sich rücksichtlich seiner Reichthümer unmöglich mit Privatleuten vergleichen kann. Ferner thut Kap. 7, 18. der fingirte Salomo auch die Aeusserung: Alles hab' ich betrachtet in den Tagen meiner Nichtigkeit d. h. meines nichtigen Lebens; was gerade so klingt, als ob er diesem Leben nicht mehr angehörte. Man muss auch bei dieser Stelle, wenn man sie ungezwungen erklären will, annehmen, dass der Verf. aus der Fiction gefallen sei. Endlich rühmt Kap. 1, 16. 2, 9. 15. 19. der Redende auch seine Weisheit, in der er Alle übertroffen habe. So anmassend konnte weder Salomo, noch der Verf. von sich sprechen, wohl aber konnte der Letztere von Jenem prädiciren, was die Geschichte über ihn aussagte. Für die Fiction aber bleibt dies immer ein Missgriff.

3. Entscheidendes Gewicht gegen die salomonische Autorschaft hat die *Diction* Koheleth's. Vergleicht man nämlich unser Buch auch nur oberflächlich mit den ältesten Büchern des A. T. z. B. Genesis, Exodus, Richter, Samuelis, Joel, Amos, Hosea, Jesaia u. a., so findet man die grösste Verschiedenheit der Ausdrucksweise; dort nämlich Breite, Weitschweifigkeit und Häufung der Partikeln, hier dagegen meistens Kürze und Gedrungenheit, wenigstens bei den Propheten und Dichtern, Einfachheit, Frische und weniger Partikeln; dort auffallend viel Aramaismen, hier dagegen einen reinen Hebraismus, auf welchen der Chaldaismus noch keinen Einfluss geübt hat *). Muss man also bekennen, dass die Sprache Ko-

*) Denn die wenigen Chaldaismen, welche L. Hirzel (de Chaldaismi biblici origine et auctoritate critica Lips. 1830. p. 5 sqq.) auch in den älteren Büchern nachgewiesen hat, darf man nicht von einem Einflusse des Chaldaismus auf den Hebraismus ableiten, sondern hat

heleth's nicht die der ältern Bücher ist, so muss man auch zugeben, dass Salomo, bei welchem man doch Uebereinstimmung mit dem ältesten Hebraismus erwartet, nicht Verfasser unsers Buches sein könne. Zwar haben Vertheidiger der Aechtheit die Chaldaismen auch in Salomo's Munde erklärlich gefunden, z. B. v. d. Palm (Ecclesiastes etc. p. 40 sqq.), welcher behauptet, Salomo sei Philosoph gewesen und habe von den Chaldäern, den ersten Philosophen seiner Zeit im Orient, die wenigen Chaldaismen (bloss 5) in seine Sprache herübergenommen; die persischen Wörter aber (פַּרְדֵּס, פִּתְגָם) rührten von seinen zahlreichen ausländischen Weibern her, unter welchen sich gerade eine Perserin befunden haben könne. Aehnlich ist die Annahme von Schelling (Salomonis quae supersunt etc. praef. p. X sq.), dass Salomo viel Umgang mit Fremden gehabt und daher einiges Fremdartige in seinen Ausdruck aufgenommen habe. Dazu müsse die Sprache Koheleth's als Philosophensprache der Hebräer gelten, welche sich ebenso erklären lasse, wie die eigenthümlichen Kunstsprachen der Philosophen bei andern Völkern. Allein wer sieht nicht, dass diese Meinungen unstatthafte Nothbehelfe sind? Von einem Zusammenhange Salomo's mit den Chaldäern weiss die Geschichte nichts und aus der Connexion Salomo's mit Phönicien und Aegypten lassen sich die Chaldaismen nicht erklären. Und wer möchte auch glauben, dass ein so lockerer Zusammenhang einen solchen Einfluss auf die

sie theils als Archaismen, theils als Solöcismen, theils als der hebräischen mit der chaldäischen Sprache gemeinsame Formen u. s. f. zu betrachten. Und wie viele andre uns unbekannte Umstände können nicht die Ursachen solcher einzelnen Chaldaismen sein, z. B. das Abschreiben alter Bücher in späterer Zeit! Einen Einfluss des Chaldaismus auf den Hebraismus kann man bloss da annehmen, wo die Diction überhaupt ein chaldaisirendes Colorit trägt, wie bei Koheleth.

Ausdrucksweise Salomo's gehabt habe? Was die letzte Behauptung Schelling's betrifft, so muss man fragen, woher es doch komme, dass jenes aramäische Colorit auch in den nichtphilosophischen d. h. historischen (jüngern) Büchern z. B. Dan. Esth. Esr. Nehem. u. s. w. sich zeige, während es in den Sprichwörtern, wo doch in einer gewissen Weise auch über das Leben philosophirt wird, nicht anzutreffen ist?

4. Die bisherige Beweisführung erhält ihre volle Bestätigung durch eine *Vergleichung Koheleth's mit den Sprichwörtern.* Mag sich auch nicht genau ermitteln lassen, wie gross Salomo's Antheil an den Proverbien ist, so darf man ihn doch nicht überhaupt in Abrede stellen; denn es ist kein Grund vorhanden, die allgemeine Tradition von der salomonischen Gnomenweisheit und dem salomonischen Ursprunge der Sprichwörter ganz zu verwerfen; vielleicht gehört sogar der grösste Theil unserer Proverbien ihm an. Vergleicht man nun nach dieser Voraussetzung das Proverbienbuch mit Koheleth, so ergibt sich nach Inhalt und Sprache augenscheinlich die Verschiedenheit der Verfasser, mithin auch die unsalomonische Abfassung des Buches Koheleth. In Betreff des *Inhalts* möge hier nur bemerkt werden, dass in den Sprichwörtern die irdische Vergeltungslehre mit aller Consequenz durchgeführt ist und überall festgehalten wird, während bei Koheleth häufigst Zweifel dagegen erhoben werden. Schon dieses Eine widerlegt schlagend die Identität der Verfasser beider Bücher. Wie oft ist ferner in den Sprichwörtern von Falschheit, Lügen, Betrügen, Ehe, Hurerei, Verhältniss der Aeltern und Kinder, Zucht u. s. w. die Rede, wovon Koheleth ganz schweigt. Und von der andern Seite ist es, wenn man die Identität der Verfasser behauptet, unerklärlich, dass das Thema Ko-

heleth's von der Nichtigkeit des menschlichen Lebens und Strebens und die immer wiederkehrenden Grundansichten desselben sich in den Proverbien nirgends verrathen, was man doch um so eher erwarten sollte, als die Art beider Bücher, welche gleichmässig den didaktischen Schriften zugehören, nicht verschieden ist. Ebenso verhält es sich mit der *Darstellung*. Diese ist in den Proverbien überall kurz, präcis, gedrungen, bei Koheleth dagegen, mit Ausnahme der Gnomen, breit, weitschweifig, ja wohl hier und da schleppend. Dazu kommen in den Sprichwörtern verhältnissmässig wenig Chaldaismen vor und wo sie vorkommen, da könnte man vermuthen, unsalomonisthe Aussprüche vor sich zu haben. Wie stimmt aber dazu Koheleth's durchweg und stark chaldaisirende Diction? Endlich aber findet man auch die Wörter, Phrasen und Wendungen, welche Koheleth besonders liebt und durchgängig braucht, in den Sprichwörtern gar nicht, was wiederum auf Verschiedenheit der Verfasser führt. Diese Verschiedenheit des Styls erkennt selbst v. d. Palm (Ecclesiastes etc. p. 44 sq.) an, leitet sie aber aus der Verschiedenheit des Inhalts, Zweckes, Alters, der Verhältnisse u. s. w. ab, und behauptet, wo z. B. der Inhalt beider Bücher gleich sei, da lasse sich eine ausgezeichnete Uebereinstimmung derselben in der Sprache bemerken. Diese Behauptung, welche übrigens mit keinem einzigen Beispiele belegt ist, muss man, wenn man unbefangen beide Schriften vergleicht und das Allgemeine im Auge behält, geradehin für unrichtig erklären. Doch genug davon! der Satz steht fest, dass, wenn wir in den Proverbien salomonische Gedanken und Sprache haben, das Buch Koheleth nicht von Salomo geschrieben sein kann.

Demnach wäre wenigstens ein negativ sicheres Re-

sultat über den Verfasser gewonnen. Positiv aber etwas zu bestimmen, ist wegen Mangels an äusseren Zeugnissen und deutlichen, innern Merkmalen ganz unmöglich. Denn die Meinungen, welche der gelehrte Sonderling, H. v. d. Hardt (bei Carpzov introd. II. p. 205.) aufstellte, dass ein gewisser, durch Weisheit berühmter Jesus, der dritte Sohn des Hohenpriesters Jojada, welcher unter Artaxerxes Longimanus, Xerxes, Sogdianus und Darius Nothus lebte, das Buch Koheleth verfasst habe, ist rein willkührlich und aus der Luft gegriffen. Nicht weniger misslich ist die Annahme von Kaiser (Koheleth das Collectivum u. s. w. S. 147 ff.), dass Serubabel der Verfasser sei. Uebrigens vermuthete auch schon Grotius (annott. ad Cohel. 12, 11.), dass Zeitgenossen Serubabel's nach einem Auftrage des Letzteren die im Koheleth enthaltenen Lebensansichten gesammelt hätten. Es spricht für diese und ähnliche Annahmen durchaus nichts mit Bestimmtheit.

Man muss sich daher mit den meisten Auslegern und Kritikern, welche die salomonische Autorschaft in Abrede stellen, begnügen, bloss im Allgemeinen den Charakter und die Situation des Verfassers zu bestimmen. Aber auch hierüber sind die Meinungen verschieden. Bergst (in Eichhorn's allgem. Biblioth. X. S. 963 ff.) behauptet, es seien seit Alexanders des Grossen Zeit griech. Sophisten nach dem Orient gegangen, nach welchen sich eine Art morgenländischer Sophisten gebildet habe; zu ihnen habe Koheleth gehört. Allein das Buch lässt sich sowohl aus dem Gesichtspuncte des späteren Hebraismus erklären, dass diese Annahme, welche mit nichts bewiesen werden kann, und auch mit keinem Beispiele belegt ist, eben so unnöthig als willkührlich erscheint. Es gibt keine Stelle bei Koheleth, welche auch nur entfernt auf

einen Einfluss griechischer Philosophie hindeutete. Ein hebräisches Schriftwerk ist als solches zu erklären und ausländischer Einfluss nicht anzunehmen, wo nicht die bestimmtesten Merkmale desselben vorhanden sind. Bekanntschaft des Verfassers mit griechischer Philosophie nimmt auch Zirkel an, welchen jedoch Schmidt (Koheleth's Lehren u. s. w. S. 296 ff.) genügend widerlegt hat. Nach diesem Letzteren (a. a. O. S. 303 ff.) wäre der Verfasser, wenn sein Buch wirklich in eine späte Zeit nach dem Exile gehöre, ein Sadducäer gewesen, bei dem man den alten, reinen Sadducäismus kennen lerne und welcher die Pharisäer bestreite. Allein s. dagegen oben §. 2. a. Ende. Seine Schrift enthält keine deutlichen Merkmale, welche ihn zu einer bestimmten Sekte verwiesen. Derselbe Gelehrte bestimmt (a. a. O. S. 67 ff.) die Situation Koheleth's folgendermassen. Er sei ein weiser und reicher Mann gewesen, welcher durch Gewaltthätigkeit der Tyrannen um einen Theil seines Vermögens gekommen sei; da sei denn der Gedanke in ihm aufgestiegen, sich als Dämagoge an die Spitze seiner Mitbürger zu stellen, um sich und die Letzteren zu befreien, allein dies habe die Weisheit widerrathen; übrigens (a. a. O. S. 61 ff.) habe er die Freuden, welche er so dringend empfehle, nie selbst genossen. Von dieser Schilderung lässt sich auch *kein einziger* Zug im Buche selbst nachweisen. Berücksichtigt man bloss die Aussprüche des Buches, wie es nothwendig ist, so muss man sich Koheleth in folgender Lage denken. Er lebt in einer Unglückszeit, wo Despoten nach Willkühr herrschen, wo die Beamten derselben Erpressungen, Bedrückungen und Ungerechtigkeiten verüben und wo dem Elenden sein Recht nicht wird. Jene treiben ihr Unwesen, ohne gestraft, diese leiden, ohne erlöset zu werden.

Diese traurigen Erfahrungen verstimmen Koheleth, der nach menschlichem Ermessen die Schicksale der Menschen immer nur ihren Bestrebungen angemessen erwartete und überzeugen ihn davon, dass die menschlichen Schicksale und Bestrebungen nichtig sind. Denn ob ein Jenseits diese Mängel ausgleichen werde, ist ihm zweifelhaft. Er forscht nachdenkend über dieses Misverhältniss im Leben und kommt zu dem untröstlichen Resultate, dass das Walten Gottes, welcher den Menschen nicht frei etwas erstreben und es ihm nicht angemessen ergehen lasse, unbegreiflich sei. Da ergreift ihn bald Unzufriedenheit und Mismuth, bald düstere Wehmuth, die in Klagen sich ausspricht; unbezwingbare Zweifel kämpfen gegen seinen Glauben an die Weisheit des Weltregierers an, treiben ihn hierhin und dorthin und lassen ihm nichts, als die niederschlagende Ueberzeugung, dass Alles nichtig sei. Gleichwohl erliegt er ihnen in sofern nicht, als er besonnen und verständig weise Lebensregeln ertheilt, wie sie der von ihm geschilderten Beschaffenheit des Lebens entsprechen, als er trotz der Ueberzeugung, dass alle Bestrebungen nichtig seien, immer noch zum Festhalten an Frömmigkeit und Rechtschaffenheit ermahnt, und als er von dem Glauben, es müsse doch eine Ausgleichung geben, sich nicht ganz loszureissen vermag. Uebrigens verräth er sich uns überall als einen scharfen Denker und feinen und aufmerksamen Lebensbeobachter, welcher aber auf seinem Standpuncte seine Erfahrungen mit den Resultaten seines Denkens nicht in Harmonie bringen kann.

Sonach ist also der Verfasser von Salomo zu unterscheiden; offenbar aber ist dieser von jenem redend eingeführt. Es sind daher nur noch die Fragen zu beantworten, ob der Verfasser dem Salomo ein Werk habe

unterschieben wollen, oder ob er sich bloss einer arglosen Fiction bedient habe, und wie? und warum? er dies gethan habe. Was zuvörderst die Weise anlangt, in welcher der Verfasser den Salomo einführt, so behaupten wohl Umbreit (Koheleth's Seelenkampf u. s. w. S. 10.), de Wette (Einl. in d. A. T. S. 352.) und Köster (das Buch Hiob u. s. w. S. 102.), vergl. auch v. d. Palm (Ecclesiastes etc. p. 28. 46 sq.), mit Recht, dass er ihn als erfahrenen Greis am Ende seiner Tage, Jüngere lehrend, sprechen lasse; wenigstens stimmt nach dieser Annahme bei der Erklärung Alles wohl zusammen. Anders dagegen Augusti (Einl. in d. A. T. S. 240 ff.), welcher scharfsinnig zu erweisen sucht, dass Salomo's Geist als Schatten im Buche redend eingeführt und dieses selbst das Gespräch eines Todten im Reiche der Lebendigen sei. Er beruft sich auf die Stellen, wo Salomo von seiner Zeit als von einer vergangenen redet (s. No. 2.). Allein diese lassen sich recht gut erklären, wenn man annimmt, dass der Verfasser aus seiner Fiction gefallen sei und führen nicht mit Nothwendigkeit auf jene Meinung. Es wird ferner behauptet, dass Nekrophanieen bei den Hebräern nichts Ungewöhnliches gewesen seien, was sich doch wohl in Abrede stellen lässt. Es ist im A. T. nur von einer einzigen, welche die Zauberinn zu Endor bewirkt haben soll, die Rede (1 Sam. 28.); denn die prophetische Hoffnung (Mal. 4, 5. 6. vergl. Matth. 11, 14. 16, 14. Joh. 1, 21. 25.), dass Elias wiederkommen und eine wichtige Revolution vorbereiten werde, ist und bleibt doch immer nur prophetische Hoffnung und wird auch wohl schwerlich dahin gegangen sein, dass er als Geist oder Schatten auftreten werde, sondern ist jedenfalls viel allgemeiner aufzufassen, wie Christus es thut. Eben so wenig scheint die Stelle Luc. 16, 19–31.

nach welcher der reiche Mann bittet, den verstorbenen Lazarus an seine Brüder abzusenden, zu beweisen; denn hier ist die Darstellung parabolisch und die Aeusserung des reichen Mannes bloss ein Wunsch, den er in seiner unbeschreiblichen Herzensangst ausspricht. Demnach wird bloss *eine* wirkliche Nekrophanie in der Bibel erwähnt, welche obenein das Werk einer Zauberinn ist. An diese hätte sich Koheleth gewissermassen angeschlossen, indem er auch einen Schatten citirte und reden liess. Schon dieser Umstand scheint bedenklich. Dazu waren auch die Todtencitationen im Gesetz verboten (Levit. 19, 31. 20, 6. 27. Deut. 18, 11.) und wurden von den Propheten verworfen (Jes. 8, 19.). Könnte man nun auch sagen, Koheleth habe sich an solche Aussprüche nicht gekehrt, so müsste man doch wenigstens fragen, warum er, der sonst eine sehr geläuterte religiöse Erkenntniss verräth, gerade eine Art der Einführung Salomo's wählte, welche mit Aberglauben zusammenhing, zumal dazu kein Grund vorhanden war und angemessenere Fictionen zu Gebote standen. Dies macht die scharfsinnig durchgeführte Behauptung doch ziemlich unwahrscheinlich und zwar um so mehr, als im Buche kein *sicheres* Merkmal eines redenden Schatten sich vorfindet.

Die Frage, warum Koheleth gerade den Salomo und keinen andern alten Hebräer redend eingeführt habe, lässt sich leicht beantworten. Salomo galt als Repräsentant der praktischen Lebensweisheit bei den Hebräern. Ihm verhiess Gott ein weises und einsichtsvolles Herz, wie es weder jemand vor ihm gehabt habe, noch jemand nach ihm haben werde (1 Reg. 3, 12.); ihn nennt sein Vater David einen weisen Mann (1 Reg. 2, 6. 9.); seine Weisheit wird häufig als ausgezeichnet gerühmt (1 Reg. 3, 28. 4, 29—34. 11, 41. 10, 23. 24.). Nach der

letzten Stelle übertraf er darin alle Könige der Erde. Selbst die Königinn von Saba, welche ihn besuchte, um mit Räthselsprüchen seine Weisheit zu erproben, fand sie weit ausgezeichneter, als der Ruf sie geschildert hatte (1 Reg. 10, 4—9.). Als Weiser galt er auch in der spätern Zeit; denn Sirach z. B. sagt (Kap. 47, 14—19.) von ihm: *ὡς ἐσοφίσθης ἐν νεότητί σου καὶ ἐνεπλήσθης ὡς ποταμὸς συνέσεως· — — ἐν ᾠδαῖς καὶ παροιμίαις καὶ παραβολαῖς καὶ ἐν ἑρμηνείαις ἀπεθαύμασάν σε χῶραι.* Ebenso wird im N. T. (Matth. 12, 42. Luc. 11, 31.) seiner Weisheit Erwähnung gethan. Wollte nun ein Schriftsteller der späteren Zeit Ansichten, wie Koheleth sie vorträgt, leichten Eingang und eine allgemeine giltige Auctorität verschaffen, so konnte er dies nicht besser, als wenn er dieselben dem gepriesenen Weisheitslehrer der heiligen Vorzeit, Salomo, in den Mund legte und von diesem aussprechen und einschärfen liess; dann konnte er erwarten, dass sie Gewicht und Wirkung haben würden. Demnach darf man das Verfahren des Verfassers bloss als eine arglose Fiction, als eine didaktische Einkleidungsform betrachten; er wollte, dass seine Lehren eindringlich werden möchten und glaubte dies am besten zu erreichen, wenn nicht er selbst, sondern der grosse Weise Salomo redete. Scheut sich doch ein späterer Weisheitslehrer, der Verfasser der Weisheit Salomo's nicht, in seinem *griechisch* geschriebenen Buche den Salomo redend einzuführen, wobei er gewiss dieselbe Absicht hatte, wie Koheleth. Hätte aber Koheleth dem Salomo ein Buch wirklich unterschieben wollen, so würde er vorsichtiger in der Darstellung gewesen sein und bestimmt die Fiction besser verdeckt haben, als er es (s. No. 2.) gethan hat.

suchungen u. s. w. §. 11.), indem jener den Zeitraum von Alexander bis Antiochus Epiphanes, dieser die syrische Periode, wo die Secten der Pharisäer und Sadducäer sich gebildet hätten, als Abfassungszeit annimmt. Damit lässt sich endlich Eichhorn's (Einl. in d. A. T. III. S. 649.) Urtheil, dass Koheleth in der Zeit abgefasst sei, wo die Bücher Daniel und Esther geschrieben wurden, vereinigen. Vergl. auch die oben §. 4. a. Anf. angeführte Meinung Ewald's, so wie die von Köster (das Buch Hiob u. s. w. übers. S. 101 f.) *).

Diese Zeitbestimmung wird in der That auch durch Inhalt, Charakter und Diction vollständig gerechtfertigt. Jene trübe Stimmung, jene düstre Weltansicht, jene Unzufriedenheit mit dem Laufe der Dinge, jene Klagen über das Nichtige in den menschlichen Verhältnissen lassen uns in dem Verfasser einen Mann erblicken, welcher viel Unglück mit angesehen und erfahren hatte; denn in der Zeit des Glückes kommt nicht leicht jemand in einen solchen Seelenzustand und auf das Thema vom menschlichen Elende. Führt nun auch dieser Umstand noch nicht mit Bestimmtheit in die Zeit nach dem Exile, so verräth sich diese doch in andern Stellen deutlich genug. Betrachtet man nämlich die Stellen, wo der Verfasser von der Macht, dem willkührlichen Verfahren, dem Schwelgen damaliger Regenten und ihrer Günstlinge han-

*) Dieser Gelehrte nimmt an, dass Koheleth das Buch Hiob nicht nur vor Augen gehabt, sondern stellenweise förmlich nachgeahmt habe. Das Letztere möchte sich schwerlich erweisen lassen. Nachahmerei bei einem so äusserst eigenthümlichen und selbstständigen Denker, wie Koheleth ist, anzunehmen, ist immer misslich; wenn Koheleth, wie dies nicht geleugnet werden kann, in der Ansichtsweise z. B. über die Vergeltung und in der Sprache nicht selten mit dem Verfasser des Buches Hiob zusammentrifft, so hat man die Ursache davon wohl mehr in den Zeitverhältnissen zu suchen, als in der Benutzung des Einen durch den Andern.

delt (Kap. 8, 2—5. 9, 17. 10, 4—7. 16. 18—20.), so wie die Stellen, wo von dem heillosen Treiben öffentlicher Beamten die Rede ist (Kap. 3, 17. 4, 1. 5, 7. 10, 6. 7.), so wird man unwillkührlich an die persischen Despoten, an ihren Hof, an ihre Satrapen u. s. f. erinnert; wenigstens lassen sich die angeführten Stellen, wenn man an diese Verhältnisse denkt, am angemessensten erklären. Dieser Umstand würde in die persische Zeit führen. Damit liessen sich denn die Stellen vereinigen, wo Koheleth antipharisäische und sadducäische Ansichten vorträgt z. B. Kap. 3, 21. wo er die Unsterblichkeit der Seele bezweifelt; Kap. 4, 17. 5, 1—4. wo er über die Darbringung von Opfern, das Herplappern von Gebeten und die Ablegung von Gelübden, nicht gerade vortheilhaft urtheilt; Kap. 7, 16—18. wo er einen religiös-sittlichen Rigorismus verwirft u. a. m. Darf man nun auch nicht mit Zirkel behaupten, dass Koheleth bestimmte Secten im Auge habe, so muss man doch auf Grund der angeführten und ähnlichen Stellen annehmen, dass zu seiner Zeit sich jene Ansichten schon zu entwickeln begannen, welche wir später bei den jüdischen Secten ausgebildet und von ihnen eifrig festgehalten sehen. In diesem Falle aber würde man sich die Zeit der Entstehung unsers Buches vielleicht erst nach der persischen Periode zu denken haben.

Die Richtigkeit dieser Annahme setzt der linguistische Charakter des Buches ausser Zweifel. Kann nämlich nicht in Abrede gestellt werden, dass die Anzahl der Chaldaismen bei Koheleth bedeutend sei, und dass überhaupt das ganze Colorit aramaisire, so ist auch gewiss, dass zu des Verfassers Zeit der Chaldaismus schon lange Einfluss auf den Hebraismus geübt hatte. Viel aramäisches Element in einem hebräischen Buche ist alle-

mal das sichere Merkmal eines späten Zeitalters, wiewohl man nicht umgekehrt Reinheit des Hebraismus als Zeichen eines hohen Alters ansehen darf, sofern man auch später, wenn man es darauf anlegte und die älteren Schriften zum Muster nahm, noch rein hebräisch schreiben konnte. Dies bestätigen auch die persischen Wörter פַּרְדֵּס, פִּתְגָם (Kap. 2, 5. 8, 11.). Berücksichtigt man ferner, dass eine Anzahl Wörter bei Koheleth nur noch im Rabbinischen vorkommt und muss man demnach annehmen, dass in unserm Buche sich schon Uebergänge des Hebräischen in das Talmudisch-Rabbinische zeigen, wiewohl man nicht, wie es geschehen ist, von Rabbinismen reden darf, so sieht man sich wiederum in eine sehr späte Zeit herabgeführt. Dazu kommt, dass, wenn man sich nach linguistischen Parallelen zu Koheleth umsieht, man die philosophischen Ausdrücke abgerechnet die meisten gerade in den jüngsten Büchern des A. T. antrifft z. B. Daniel, Esther, Esra, Nehemia, Chronik. Dies beweist ebenfalls deutlich die Jugend unsers Buches. Nicht ohne kritische Bedeutung ist endlich auch die Stellung desselben im alttestamentischen Canon; es hat seinen Platz selbst nach dem Buche Hiob und den Klageliedern, welche dem Exil angehören. Hinter ihm stehen bloss noch die vorhergenannten fünf jüngsten Bücher des A. T., von denen einige erst in der makkabäischen Zeit geschrieben sind.

Nimmt man dies Alles zusammen, so wird man von der Wahrheit kaum weit entfernt sein, wenn man mit de Wette *das Ende der persischen* oder *den Anfang der macedonischen Periode als Abfassungszeit* betrachtet. Gegen die makkabäische Periode als Entstehungszeit scheint der Umstand einiges Gewicht zu haben, dass Koheleth, welcher soviel vom menschlichen Elende spricht,

von den grausamen Bedrückungen, welche die syrischen Könige übten, von ihren Ausrottungskriegen u. s. w. gänzlich schweigt; schwerlich würde er das gethan haben, wenn er in der syrischen Periode gelebt hätte.

§. 10.

Ansehn und Schicksale.

Es konnte bei der Beschaffenheit unsers Buches nicht fehlen, dass viele Aussprüche desselben wegen ihres paradoxen Klanges misverstanden wurden und dass es Manchem scheinen musste, als könnte Koheleth's Lebensphilosophie, vorzüglich wenn sie einseitig und falsch im Leben angewendet würde, die wahre Sittlichkeit gefährden. Daher sehen wir von den ältesten Zeiten an Gegner desselben bei Juden und Christen auftreten.

1. Schon bei den *Juden* nahm man theils an einzelnen Aeusserungen, theils wohl an dem Geiste des Buches überhaupt Anstoss. Die älteste hierher gehörige Stelle ist unstreitig im Buche der Weish. Kap. 2., wo ein späterer Weisheitslehrer die Reden einer Klasse von Menschen anführt, welche einem grobsinnlichen Epikureismus huldigten. Wie weit dieselben mit Koheleth übereinstimmen, kann folgende Vergleichung lehren.

Buch der Weish. Kap. 2.	Koheleth.
V. 1. Denn so reden mit einander, die nicht richtig denken: Kurz und schmerzvoll ist unser Leben und keine Heilung gibt es beim Ende des Menschen und man kennt Keinen,	Kap. 2, 23.: Alle seine Tage sind schmerzvoll und kummervoll sein Geschäft. 5, 16.: alle seine Tage isst er in finsterm Sinn und vielem Unmuth, und Leiden hat er und Verdruss. Kurz ist das menschliche Leben Kap. 2, 3. 5, 17. 16, 12. u. a. m.

der aus dem Hades erlösete.

V. 2. Denn zufällig sind wir geboren und nach diesem werden wir sein, als ob wir nicht gewesen; denn Dunst ist der Hauch in unsrer Nase und die Vernunft ein Funke im Leben unsers Innern.

V. 3. Ist er erloschen, so geht der Leib in Asche über und der Geist zerstreut sich, wie lose Luft.

V. 4. Und unser Name wird vergessen in der Zeit und niemand gedenkt unsrer Thaten und vorüber geht unser Leben wie der Gang einer Wolke, und wie ein Nebel löst es sich auf, der von den Sonnenstrahlen fortgetrieben und von ihrer Hitze niedergedrückt wird.

V. 5. Denn ein Vergehen des Schattens ist

8, 8.: keine Entlassung gi
im (Todes-) Kampfe. Nie
befreit von der Unterwelt 3
8, 8.

Kap. 9, 11.: Zeit und Z
trifft Alle. Kap. 3, 2. 9
Wer ist's, der ausgenommen
(vom Sterben)? Kap. 9, 5
Die Todten wissen nichts
kein Vortheil ist ihnen meh
— ihnen ist in Ewigkeit
Theil mehr an Allem, wa
schieht unter der Sonne. V
Kap. 3, 18—21.

Kap. 3, 20.: Alles wir
dem Staube und kehrt in
Staub zurück. 12, 7.: der
kehrt zurück zur Erde, w
gewesen.

Kap. 1, 11.: Nicht ge
man der Früheren, und auc
Spätern wird man nicht g
ken u. s. w. Kap. 2, 16.:
gedenkt man des Weisen s
dem Thoren für immer, w
den kommenden Tagen
Alles vergessen ist. Kap.
vergessen wird ihr (der
storbenen) Gedächtniss. V
Kap. 4, 16.

Kap. 6, 12.: Der Mensch
eine kleine Zahl Lebenstag

unser Leben und keine Rückkehr gibt es nach unserm Ende; denn sie ist verschlossen und Keiner kehrt wieder.

wie ein Schatten. Kap. 11, 8. 9, 10.: Alles, was kommt, ist nichtig und keine Thätigkeit gibt es mehr nach dem Tode. Kap. 12, 5.: Das Grab ist eine ewige Behausung des Menschen, denn wer bringt ihn dahin, dass er sehe, was sein wird nach ihm? Kap. 3, 22.

V. 6. Kommt also und lasst uns geniessen der gegenwärtigen Güter und fleissig gebrauchen das Erworbene in unserer Jugend.

Kap. 3, 12.: Nichts ist besser als fröhlich zu sein und sich Gutes zu thun im Leben. 6, 9.: besser ist, was man vor Augen sieht, als das Trachten der Gier. 11, 9.: Sei fröhlich, Jüngling, in deiner Jugend — — und wandle die Wege deines Sinnes und nach dem Anschaun deiner Augen u. s. w. Vgl. 3, 22. 5, 17. 9, 7—9. 11, 8.

V. 7. Mit köstlichem Wein und Salben wollen wir uns anfüllen und nicht darf uns entgehn die Blume des Lenzes.

Kap. 9, 8.: Allezeit müssen deine Kleider glänzend sein und Salböl müsse auf deinem Haupte nicht mangeln.

V. 8. Wir wollen uns bekränzen mit Rosenknospen, ehe sie welken.

V. 9. Keiner von uns sei ohne Theil an der

Man vergl. Kap. 3, 22. 5, 17. 18. 8, 15. 9, 9. wo Koheleth

wilden Lust; überall wollen wir Zeichen unserer Fröhlichkeit zurücklassen; denn das ist unser *Theil* und unser Loos.

fröhlichen Lebensgenuss als des Menschen *Theil* bezeichnet.

Wenn man auch solche Grundsätze, welche im Wesentlichen auch bei Koheleth vorkommen, von dem jüngeren Weisheitslehrer als unrichtig (V. 1. 21 ff.) bestritten werden, so darf man doch darum noch nicht annehmen, dass dieser direct gegen Koheleth polemisire; denn einmal (V. 1.) redet er von Mehreren, die er bestreitet und sodann, was wichtiger ist, führt er (V. 10 ff.) auch noch andere Aeusserungen jener Leichtsinnigen an, zu denen sich bei Koheleth das gerade Gegentheil findet. Es scheint vielmehr, dass eine einseitige Auffassung und Anwendung von Ansichten und Grundsätzen, wie sie Koheleth vorträgt, später überhand genommen habe und die Ursache eines zügellosen Epikureismus geworden sei, welchem der Weisheitslehrer entgegen arbeiten zu müssen glaubte. Um ihn aber wirksam zu bekämpfen, musste er auch das theoretische Fundament desselben, die Ansicht vom Leben und den Dingen, bestreiten und tritt natürlich auf diesem Puncte Koheleth entgegen. In sofern hat man allerdings jene Stelle als ein Gegenstück zu Koheleth's Lebensphilosophie zu betrachten, so wenig man auch in ihm selbst den Bekämpften erblicken darf. Anders Augusti (Einl. in d. A. T. S. 249 f. vergl. praktische Einl. in d. A. T. IV. S. 70 ff.), welcher es nicht unwahrscheinlich findet, dass der Verfasser des Buches der Weisheit sein Werk zur Widerlegung und Berichtigung der wunderlichen Weisheit Koheleth's ge-

schrieben habe. Auch Schmidt (Koheleth's Lehren u. s. w. S. 71. Anm. l.) meint, dass der jüngere Weisheitslehrer sich durch Koheleth's Buch zur Abfassung seines Werkes veranlasst gesehn habe.

Von eigentlichen Gegnern des Buches Koheleth ist erst später im Talmud und bei den Rabbinen die Rede. Nach dem Talmud nämlich (Tract. Edajoth cp. 5. Tract. Jadajim cp. 3.) waren jüdische Lehrer der Meinung, dass das Buch nicht von einer unmittelbaren göttlichen Eingebung herrühre. Darum suchten sie es aus der heiligen Büchersammlung auszuscheiden, vergl. Tract. Schabb. fol. 30. col. 2.: בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו סותרין זה את זה d. i. die Gelehrten suchten das Buch Koheleth zu unterdrücken (ἀποκρύπτειν), weil die Aussprüche desselben einer dem andern widersprächen *). Aehnliches berichten Pesikta Rabbati fol. 33. col. 1., Medrasch Kohel. fol. 311. col. 1., Vajjikra Rabba fol. 161. col. 2., wo es heisst: בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שמצאו בו דברים מטים לצד מינות d. i. die Gelehrten suchten das Buch Koheleth zu unterdrücken, weil sie Aussprüche darin fanden, welche sich auf die Seite der Ketzer (Epikureer) hinneigen **). Noch einen andern Grund gibt Medr. Kohel. fol. 114. col. 1. an, indem es berichtet, die Gelehrten hätten das Buch darum zu unterdrücken gesucht, weil alle Weisheit Salomo's nach demselben darin bestehe, dass er (Kap. 11, 9.) sage: Freue dich, Jüngling u. s. w., welche Stelle mit Num. 15, 39. im Widerspruch stehe. Mit diesen Nachrichten

*) Fälschlich steht bei Carpzov (introd. II. p. 222.), Eichhorn (Einl. in das A. T. III. S. 658.), Bauer (Scholl. etc. p. 259.), de Wette (Einl. in d. A. T. S. 354.) סותתין f. סותרין. Wahrscheinlich ein Erbdruckfehler.

**) Bei de Wette (Einl. in das A. T. S 354.) fehlt מפני.

stimmt die Angabe des Hieronymus (Comment. ad Cohel. 12, 13.) überein, welche so lautet: Aiunt Hebraei, cum inter cetera scripta Salomonis, quae antiquata sunt, nec in memoria duraverunt, et hic liber oblitterandus videretur, eo quod vanas assereret dei creaturas et totum putaret esse pro nihilo et cibum et potum et delicias transeuntes praeferret omnibus: ex hoc uno capitulo (cap. 12, 13. 14.) meruisse auctoritatem, ut in divinorum voluminum numero poneretur, quod totam disputationem suam et omnem catalogum hac quasi ἀνακεφαλαιώσει coarctaverit et dixerit finem sermonum suorum auditu esse promtissimum, nec aliquid in se habere difficile, ut scilicet deum timeamus et eius praecepta faciamus. Darnach hätte also bloss die Stelle Kap. 12, 13. 14. das Buch von der Ausstossung aus dem Canon gerettet. Ebenso Medr. Kohel. und Tract. Schabb. a. a. O. wo es unmittelbar hinter den oben angeführten Worten heisst: ומפני מה לא גנזוהו מפני תחילתו דברי תורה וסופו דברי תורה d. i. und weswegen haben sie es nicht unterdrückt? Weil sein Anfang (Kap. 1, 3.) Worte des Gesetzes und sein Ende (Kap. 12, 13. 14.) Worte des Gesetzes sind. Andere Streitigkeiten der Juden erzählt Maimonides (More Nevochim p. 263. ed. Buxtorf.); vergl. auch Hottingeri thesaurus philol. p. 492 sqq. Pfeifferi critica sacra p. 357. 487.

Aus der spätern Zeit gehört hierher das Urtheil Spinoza's (Tractatus theol. polit. p. 15. 27.), welcher von Salomo behauptete, eum quidem sapientia, sed non dono prophetico ceteros excelluisse, und ihn tadelt, quod omnia fortunae bona mortalibus vana esse docuit. Gleichwohl hat das Buch eine Anzahl jüdischer Ausleger gefunden. Die Commentarien von Abenesra und Jarchi (Raschi) enthalten die Biblia rabbinica Bombergiana II. und Biblia

rabbinica Buxtorfi. Aus der neueren Zeit gehört hierher Mos. Mendelssohn's Prediger Salomo mit einer Erklärung nach dem Wortverstande von dem Verfasser des Phädon (Mendelss.) aus dem Hebräischen übersetzt von dem Uebersetzer der Mischna (I. I. Rabe), Anspach 1771. 4. An dieses Werk schliesst sich die Uebersetzung an, welche der treffliche Schüler Mendelssohn's, Dav. Friedländer: Der Prediger aus dem Hebräischen, Berlin 1788. 8. abfasste. Auch er mochte bei aller Achtung vor Koheleth das Anstössige des Buches fühlen, wenn er (S. 85.) äussert, nicht Alles dürfe man Koheleth zur Last legen, was er vortrage. Mendelssohn folgt meistens auch der neueste jüdische Ausleger Mos. Heinemann: קֹהֶלֶת, Uebersetzung des Koheleth nebst grammatisch exegetischem Commentar. Berl. 1831. 8.

2. Auch bei den *Christen* der alten Zeit scheint Koheleth nicht durchgängig in grossem Ansehn gestanden zu haben. Schon das nämlich ist merkwürdig, dass im N. T. auch nicht ein einziges Citat aus Koheleth sich vorfindet; denn die, welche Carpzov (introd. II. p. 222.) u. A. angeführt haben, sind in der That keine. Eben so merkwürdig ist, dass die älteren Kirchenväter, z. B. Justinus, Irenaeus, Clemens, Origenes u. A. ein tiefes Stillschweigen über Koheleth beobachten, indem erst später von Gregorius Nyssenus, Hieronymus, Olympiodorus, Oecumenius Commentarien zu unserm Buche geschrieben wurden. Darf man dieses Stillschweigen auch nicht gerade als feindliches Zeugniss gegen Koheleth betrachten, so scheint doch mit Gewissheit daraus hervorzugehen, dass sein Werk nicht für besonders wichtig gehalten wurde. Mit eigentlichen Gegnern Koheleth's, welche an den häufigen Ermahnungen zum Lebensgenuss Anstoss nahmen und Epikureismus darin fanden, hat erst der

Bischof Philastrius von Brescia († 387. vergl. Catal. haeres. 130.) zu kämpfen. Zu diesen muss man auch, wenn man die damalige Betrachtungsweise der biblischen Bücher erwägt, mehr oder weniger den freimüthigen Theodorus von Mopsweste († 429.) rechnen, welcher behauptete, Salomonem proverbia sua et ecclesiasten ex sua saltem persona ad aliorum utilitatem composuisse, non ex prophetiae accepta gratia, sed saltem prudentia humana. Er wurde auf der fünften ökumenischen Synode zu Constantinopel 553. von 165 Bischöfen anathematisirt. Aus der spätern Zeit gehört hierhier das Urtheil des jakobitischen Maffrians Abulpharagius († 1286. vergl. Historia dynastiarum ed. Pococke 1650. p. 33.), welcher behauptete, Salomo habe die Ansicht des pythagoräischen Philosophen Empedokles (welcher zu Salomo's Zeitgenossen gemacht wird), dass es keine Unsterblichkeit gebe, in seinem Buche geltend gemacht.

Als nach der Finsterniss des Mittelalters die Studien mit der Reformation erwachten, fand auch Koheleth zahlreiche Bearbeiter. Die älteren Ausleger der protestantischen Kirche nun halten durchgängig das Princip fest, das Buch im Einklange mit den übrigen biblischen Schriften und mit der Ethik des N. T. zu erklären, und suchen überall Koheleth's Ansichten zu rechtfertigen, gerathen aber nicht selten auf sehr gezwungene Deutungen und verwickeln sich in unauflösliche Schwierigkeiten. Indess fehlt es auch da nicht an Solchen, welche freimüthig Ausstellungen an Koheleth's Lehren machten. So erwähnt z. B. der Remonstrant Joh. Clericus niederländische Theologen, welche das prophetische Element bei Koheleth vermissten, Widersprüche entdeckten und es unwahrscheinlich fanden, dass der heilige Geist sadducäische Ansichten z. B. die Leugnung der Unsterblich-

keit sollte eingegeben haben. Sie wurden von Herm. Witsius (Miscell. sacra. I. p. 226 sq.), Carpzov (introd. II. p. 224.) u. A. bestritten. Mit diesen Letzteren stimmen Seb. Schmidt, Geier, Rambach u. A. überein.

Erst in der neuern Zeit wurde eine unbefangene und von vorgefassten Meinungen freie Würdigung unsers Buches vorherrschend; ja es wurden ziemlich harte Urtheile gefällt, welche zum Theil allerdings in dem Buche selbst ihre Rechtfertigung finden, zum Theil aber auch modificirt werden müssen; z. B. dass das Buch falsche Ansichten und Grundsätze enthalte, welche sich mit dem Moralgesetze nicht in Einklang bringen liessen (van der Palm Ecclesiastes p. 10. 28 sq.), dass Melancholie, Uebertreibungen, Ueberspannungen, Widersprüche, Selbstverbesserungen darin vorkämen (Eichhorn Einl. in d. A. T. III. S. 655 ff.), dass Koheleth das menschliche Leben einseitig betrachte (Jahn Einl. in d. A. T. II. S. 832.), dass man auch Unmoral finden könne, wenn man auf die einzelnen Aeusserungen des launenhaften, zweifelnden und schwermüthigen Königs Rücksicht nehme (Stäudlin Moral für Theologen S. 41.), dass überhaupt das Anstössige des Buches sich nicht leugnen lasse, indem es Scepticismus und Epikureismus oder Sadducäismus lehre (Augusti Einl. S. 248., de Wette Einl. S. 354.) u. s. w. Hierher gehören auch die Gelehrten, welche Widersprüche im Buche (s. oben §. 3. a. A.) oder eine dialogische Form desselben (s. oben §. 6, 1.) annehmen. Dagegen haben andre Ausleger z. B. Döderlein, Bauer, Köster u. A. m. Koheleth in Schutz genommen. Das muss aber wohl jedenfalls zugegeben werden, dass das fatalistische und moralisch-sceptische Element, wenn es praktisch geltend gemacht wird, der Sittlichkeit nicht förderlich ist, indem es allen Eifer lähmt

und zu schlaffer Unthätigkeit bestimmt. Dasselbe muss von der sich daran knüpfenden, epikureischen Moral gelten, welche einseitig befolgt die Selbstsucht nährt, somit aber auch in Gegensatz mit der christlichen Sittenlehre tritt; jedoch muss man auch berücksichtigen, dass Koheleth meistens das Zuviel im Auge hat, welches er nicht empfehlen kann und dass er bei allen Ermunterungen zu fröhlichem Lebensgenuss doch auch mit allem Ernst zur Religiosität und Sittlichkeit ermahnt. Das Buch bleibt gewiss höchst anziehend und enthält einen reichen Schatz trefflicher Lebensweisheit.

Die wichtigsten von den Bearbeitungen christlicher Ausleger sind folgende:

Gregorii Thaumaturgi Metaphrasis in Ecclesiasten Salomonis. Opp. Gregorii Nazianz. Tom. I. p. 749 sqq. ed. Paris. 1609.

Gregorii Nysseni Accurata in Ecclesiasten enarratio. Opp. Tom. I. p. 373 sqq. ed. Paris. 1615.

Olympiodori in Ecclesiasten commentarii. Basil. 1536. Auch in Bibliotheca patrum maxima. Tom. XVIII. p. 490 sqq.

Oecumenii Catena in Ecclesiasten. Veron. 1532.

Hieronymi Commentarius in Ecclesiasten. Opp. Tom. II. p. 715 sqq. ed. Martianay. Tom. V. p. 1 sqq. ed. Marian. Vict. Reat.

M. Lutheri Ecclesiastes Salomonis cum annotationibus Viteb. 1532. Opp. Tom. III. p. 230 sqq. ed. Jenens.

I. Merceri Commentarii in Jobum, Proverbia etc. Lugdun. Batav. 1651.

I. Drusii Annotationes in Coheleth. Amstelaed. 1635.

Seb. Schmidt Commentarius in librum Salomonis regis, hebr. Koheleth, graec. et lat. Ecclesiastes dictum. Argentor. 1691.

M. Geieri in Salomonis Ecclesiasten Commentarius. Edit. 3. Lips. 1691.

H. Grotii Annotationes in Vet. Test. emendatius edidit et auxit G. I. C. Vogel. Hal. 1775. Tom. I.

I. I. Rambach Notae uberiores in Ecclesiasten Salomonis ex recensione I. H. Michaelis in dessen Annotationes uberiores in Hagiographos V. T. libros Hal. 1720. Vol. II.

I. Clericus Veteris Test. libri hagiographi ex translatione I. C. cum eiusdem Commentario philolog. Amstelaed. 1721.

Fr. Bauer's Erläuterter Grundtext vom Prediger Salomo. Leipz. 1732.

I. D. Michaelis Poetischer Entwurf der Gedanken des Predigerbuchs Salomon's, Götting. 1752. 1762. und dessen Uebersetzung des A. T. mit Anmerkungen für Ungelehrte. Götting. 1778. Th. VII.

A. V. Desvoeux Philosophical and critical Essay on Ecclesiastes. Lond. 1760. ins Deutsche übersetzt von I. P. Bamberger. Berl. 1764.

I. F. Kleuker Salomo's Schriften. Erster Theil, welcher den Prediger enthält. Leipz. 1777.

I. Ch. Döderlein Scholia in libros V. T. poeticos. Hal. 1779. und: Salomo's Prediger und hohes Lied übersetzt mit Anmerkungen. Jena 1784.

I. H. van der Palm Ecclesiastes philologice et critice illustratus. Lugdun. Bat. 1784.

G. L. Spohn der Prediger Salomo aus dem Hebräischen übersetzt und mit krit. Anm. begleitet. Leipz. 1785.

I. A. Dathe Iobus, Proverbia, Ecclesiastes, Cant. latine vers. notisque philol. et crit. illustr. Hal. 1789.

H. E. G. Paulus Neuer Versuch über den Koheleth im neuen Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur. I. S. 201—265.

I. Ch. Fr. Schulz Scholia in Vet. Test. contin. G. L. Bauer Norimb. 1791. Vol. V.

G. Zirkel der Prediger Salomon; ein Lesebuch für den jungen Weltbürger. Würzb. 1792. und desselben Untersuchungen über den Prediger mit philologischen und kritischen Bemerkungen. Ebendas. 1792.

I. E. Ch. Schmidt Salomo's Prediger oder Koheleth's Lehren. Giessen 1794.

I. F. Gaab's Beiträge zur Erklärung des sogenannten Hohenliedes, Koheleth's und der Klaglieder. Tübing. 1795.

I. C. C. Nachtigal's Koheleth, gewöhnlich genannt Preger Salomo's. Halle 1798.

B. H. Bergst der Prediger Salomo bearbeitet für nichttheologische Bibelleser. Hamb. 1799. und: Einige Bemerkungen über den Prediger Salomo in Eichhorn's allgemeiner Biblioth. der bibl. Litt. X. S. 955—984.

I. L. Ewald's Salomon, nebst einem Anhange über das Alter Koheleth's von Dreyer. Gera 1802.

I. F. Schelling Salomonis regis et sapientis quae supersunt eiusque esse perhibentur etc. Stuttg. 1806.

F. W. C. Umbreit Koheleth's, des weisen Königs Seelenkampf. Gotha 1818. und: Coheleth Scepticus de summo bono. Gotting. 1820.

G. P. Ch. Kaiser Koheleth, das Collectivum der Davidischen Könige in Jerusalem; ein historisches Lehrgedicht über den Umsturz des jüdischen Staates. Erlang. 1823.

E. F. C. Rosenmüller Scholia in Vet. Test. p. IX. Vol. II. Lips. 1830.

F. B. Köster das Buch Hiob und der Prediger Salomo's nach ihrer strophischen Anordnung übersetzt. Schleswig 1831.

Uebersetzung und Erklärung.

Uebersicht.

Erster	Abschnitt.	Kap. I, 2—11.
Zweiter	-	- I, 12—18.
Dritter	-	- II.
Vierter	-	- III, 1—15.
Fünfter	-	- III, 16—IV, 3.
Sechster	-	- IV, 4—12.
Siebenter	-	- IV, 13—16.
Achter	-	- IV, 17—V, 6.
Neunter	-	- V, 7—VI.
Zehnter	-	- VII, 1—24.
Eilfter	-	- VII, 25—29.
Zwölfter	-	- VIII, 1—15.
Dreizehnter	-	- VIII, 16—X, 3.
Vierzehnter	-	- X, 4—20.
Funfzehnter	-	- XI, 1—6.
Sechzehnter	-	- XI, 7—XII, 8.
Epilog		- XII, 9—14.

Abschnitt I.

(Kap. I, 2—11.)

Dieser Abschnitt enthält die Grundansicht Koheleth's von den Dingen überhaupt und kann als eine allgemeine Einleitung zu den sich anschliessenden Belehrungen betrachtet werden, welcher am Anfange des Buches eine sehr angemessene Stelle hat. Da alle Dinge nichtig sind, so zweifelt Koheleth, dass der Mensch durch sein mühevolles Treiben einen bleibenden Gewinn erlange (V. 2. 3.). Diese Ansicht sucht er damit zu begründen, dass er schildert, wie die Schicksale des Menschengeschlechts und die Veränderungen in der Natur in einen festen, ewigen Kreislauf eingebannt sich immer wiederholen, so dass nie etwas wirklich Neues zur Erscheinung komme; erkläre man gleichwohl manchmal etwas für neu, so sei man im Irrthum, welcher darin seinen Grund habe, dass das Geschehene vergessen und das als neu angesehen wird, was schon längst da gewesen ist (V. 4—11.).

Fast alle Ausleger finden (V. 4—11.) die Vergänglichkeit, Veränderlichkeit, den Unbestand der Dinge ausgedrückt, und fassen die ganze Schilderung als Bild des menschlichen Lebens, was eben so wechselvoll und veränderlich sei. Allein, dass die Sonne regelmässig dieselbe Bahn macht, dass der Wind auch nach den verschiedensten Wendungen

immer wieder den alten Weg geht, dass die ewigen Flüsse immer denselben Gang nehmen, ohne dadurch eine Aenderung im Meere hervorzubringen, dass endlich nichts, was geschieht, neu genannt werden darf, das Alles kann doch nicht ohne Weiteres Bezeichnung des Vergänglichen und Veränderlichen sein. Wollte Koheleth mit solchen Aeusserungen das Vergängliche schildern, so durfte er nicht wiederholt anführen, dass jene Erscheinungen sich in einem festen Kreislaufe immer wieder zeigen und immer dieselben bleiben. Vielmehr will er seine Ansicht von der Weltregierung, in welcher er ein ewig festes, unabänderliches Gesetz erblickt, zu erkennen geben; er will das Stabile im Laufe der Dinge schildern, um daraus die Folgerung, die er (V. 2. 3.) an die Spitze des ganzen Buches stellt, zu ziehen, alles menschliche Streben sei nichtig, weil gegen den festen Gang der Dinge nichts ausgerichtet werde; der Mensch gewinne durch sein mühvolles Streben nicht mehr, als was ihm durch den von einer höheren Fügung abhängigen Lauf der Dinge von selbst zugeführt werde. Nach dieser Auffassung hängt auch die Behauptung (V. 2. 3.) mit der Schilderung (V. 4—11.) schön zusammen, indem dort Koheleth's im Buche weiter ausgeführte ethische Lebensansicht, hier aber die dogmatische Grundlage derselben, seine Ueberzeugung von der Weltregierung, ausgesprochen liegt. Nichts war in der That auch angemessener, als dass nach Aufstellung des Thema's sogleich das demselben zum Grunde liegende Fundament angegeben wurde.

V. 2. Grosse Nichtigkeit, spricht Koheleth, grosse Nichtigkeit; Alles ist nichtig! 3. Welcher Gewinn wird dem Menschen durch all seine Müh, womit er sich müht unter der Sonne? 4. Ein Geschlecht geht, und ein Geschlecht kommt, und die Erde bleibt immerdar. 5. Und die Sonne geht auf und die Sonne geht unter, und zu ihrem Orte eilt sie, geht auf daselbst. 6. Es geht gegen Mittag und wendet sich gegen Mitternacht, sich wendend und wendend geht der Wind, und auf seinen Umkreisen kehrt wieder der Wind. 7. Alle Flüsse gehen zum Meere, und das Meer, es wird nicht voll; an den Ort, wohin die Flüsse gehen, dahin gehen sie wieder. 8. Alle Worte ermüden, niemand kann es sagen; das Auge wird nicht satt zu sehen und das Ohr wird nicht erfüllt vom Hören. 9. Das, was gewesen ist, das ist's, was sein wird; und das, was geschehen ist, das ist's, was geschehen wird; und gar nichts Neues gibt es unter der Sonne. 10. Gibt's da ein Ding, wovon man sagt: Sieh neu ist das! Es ist schon gewesen in den Jahrhunderten, die vor uns waren. 11. Nicht gedenkt man der Früheren, und auch der Späteren, welche sein werden, ihrer wird man nicht gedenken bei denen, welche nachher sein werden.

V. 2. ist Thema des Ganzen, welches passend am Anfange des Buches steht; ebenso Persius Sat. I, 1.: o curas hominum, o quantum est in rebus inane! הֶבֶל h. im Hebr. bloss Eitelkeit, Nichtigkeit von הָבַל eitel sein. Im Chald. h. (nach Buxtorf Lex. chald. p. 589 sq.) הָבַל warm werden, dampfen; davon הֶבֶל Dampf, Hauch, womit das syr. ܗܒܠ (Sap. 7, 25.) übereinstimmt. Hauch ist das Bild des leicht Vergänglichen, Nichtigen, wie z. B. רוּחַ Job. 7, 7. Ps. 78, 39. Hos. 8, 7. Daher הֶבֶל s. v. a. Nichtigkeit. Die Form חֶבֶל, welche nur noch im

Chald. vorkommt, steht vielleicht (Ewald krit. Gramm. S. 355.) zur Auszeichnung von dem gleichfolgenden הַכֹּל; sie findet sich im Hebr. nur noch Kap. 12, 8. aber ganz in derselben Composition wie hier. Als הַכֹּל bezeichnet nun Koheleth theils die menschlichen *Bestrebungen*, sofern sie in nichts auslaufen, erfolglos sind oder doch nicht den erwünschten Erfolg haben (Kap. 2, 1. 23. 5, 9.); in dieser Beziehung steht das Wort häufig in Verbindung mit רְעוּת רוּחַ, רַעְיוֹן רוּחַ nichtiges Streben (Kap. 1, 14. 2, 11. 17. 26. 4, 4. 16. 6, 9); theils aber auch die menschlichen *Schicksale*, sofern sie unangemessen, nicht entsprechend sind (Kap. 2, 15. 19. 8, 10. 14.); in diesem Sinne kommt das Wort neben רָעָה, רָע, חֳלִי, עִנְיַן רָע Uebelstand vor (Kap. 2, 21. 4, 8. 6, 2.). Da nun das Menschenleben aus Bestrebungen und Schicksalen besteht, diese aber nichtig sind, so nennt Koheleth das Leben selbst nichtig (Kap. 6, 12. 7, 15. 9, 9.), oder spricht über die sublunarischen Dinge im Allgemeinen sein „nichtig" aus (Kap. 1, 2. 3, 19. 4, 7. 12, 8.). Einigemale (Kap. 7, 6. 11, 10.) hat es auch den Begriff des Vergänglichen. — Die Formel הֲבֵל הֲבָלִים drückt einen Superlativbegriff aus: grosse Nichtigkeit, wie Heiligthum der Heiligthümer s. v. a. das Allerheiligste ist; s. Gesen. Lehrgeb. S. 692 f. Die Wiederholung derselben hebt den Gedanken stark hervor und gibt ihm die weiteste Ausdehnung: unendlich viel, nichts als Nichtiges sieht man im Leben; vergl. Prov. 31, 4. Ps. 92, 10. 94, 1. 3. — Unter הַכֹּל hat man nicht mit Geier, Rosenm. u. A. das Universum zu verstehen, sondern bloss die irdisch-menschlichen Dinge; denn bloss die Nichtigkeit der Letzteren, der Dinge *unter der Sonne*, nicht die des ersteren weist Koheleth nach. Er sagt ja V. 4. auch von der Erde: לָעוֹלָם עֹמֶדֶת, und Kap, 1, 14.

bezieht sich הַכֹּל הֶבֶל bloss auf das menschliche Treiben; vergl. auch Kap. 3, 1. 19. 20. 9, 1. 2. 10, 3.

V. 3. Da Alles nichtig ist, so ist es auch das mühvolle Streben des Menschen d. h. es ist erfolglos und verschafft kein bleibendes Gut. Diese affirmative Behauptung liegt in der Frage, welche am Anfange des Buches, worin eine umständliche Beantwortung folgt, recht passend steht. — יִתְרוֹן nur bei Koheleth z. B. Kap. 2, 11. 13. 3, 9. 5, 8. 15. 7, 12. 10, 10. eigentl. das, was übrig bleibt, Gewinn, daher *bleibender Gewinn, dauerndes Gut*; eine Bedeutung, die bei dem aram. יוּתְרָן, יַתְרָא die gewöhnliche ist. Das hebr. יָתַר hat mit seinen Derivaten nur die Bedeutung des Uebrig- Ueberflüssigseins oder des Vorzuges. Koheleth will sagen, dass der Mensch durch keine Bemühung etwas erreiche, was als ein erstrebtes Gut ihm verbleibe; denn was dem Menschen zu Theil wird, das kommt von selbst; er kann dem von einer höheren Fügung bestimmten Laufe der Dinge nichts eigenmächtig abgewinnen. — Die Formel *„unter der Sonne“* kommt bloss bei Koheleth vor (Kap. 1, 14. 2, 11. 17–20. 22. 3, 16. 4, 1. 3. 7. 15. 5, 12. 17. 6, 1. 12. 8, 9. 15. 17. 9, 3. 6. 9. 11. 13. 10, 5.); daneben auch die: *„auf der Erde“* (Kap. 8, 14. 16. 11, 2.), oder: *„unter dem Himmel“* (Kap. 1, 13. 2, 3. 3, 1.). Die letzte findet sich auch in anderen, aber meistens jüngeren Büchern z. B. Deut. 2, 25. 4, 19. 7, 24. 9, 14. 25, 19. Jer. 10, 11. Thren. 3, 66. Dan. 7, 27. 9, 12. Bar. 2, 2. 3, 3. Luc. 17, 24. Act. 2, 5. 4, 12. Col. 1, 23. Koheleth braucht sie zur Bezeichnung der irdisch-menschlichen, sublunarischen Dinge.

V. 4. Begründung der Behauptung von der Nichtigkeit des menschlichen Strebens. Alles in der Welt

geht seinen ewigen, festen, unabänderlichen Gang, der immer derselbe bleibt; ihm unterliegt der strebende Mensch; von ihm muss er erwarten, was ihm werden soll; er kann nicht selbstständig erreichen, was er bezweckt. — בּוֹא kommen, auf dem Schauplatz des Lebens ankommen wie Ps. 71, 18. הָלַךְ gehen, davon abtreten wie Ps. 39, 14. Job. 14, 20. Beide Wörter stellt Koheleth gern in einen Gegensatz neben einander z. B. Kap. 5, 15. 6, 4. 8, 10. Demnach zeigt sich bei den Schicksalen des Menschengeschlechts im Allgemeinen ein ewiger Kreislauf. Vergl. Aristot. Phys. IV.: — *φασὶ γὰρ κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα πράγματα.* Tacit. Annal. III, 55.: rebus cunctis inest quidam velut orbis, ut quemadmodum temporum vices ita morum vertantur etc. Das zweite Glied fassen die Ausleger adversativ und geben Vau durch „aber"; allein ein Gegensatz findet nicht Statt. Der Sinn ist vielmehr: So wie es mit dem Menschengeschlechte immer denselben Gang geht, ebenso mit der Erde; bei jenem zeigt sich ein ewiges Auf- und Abtreten der Generationen, bei dieser ein ewiger Stillstand. עָמַד bestehen, in ruhigem Zustande verbleiben, dauern wie Kap. 2, 9. Ps. 19, 10. Lev. 13, 5. Dan. 10, 17. Man hat nicht nöthig mit Umbr. hier an die Vorstellung der Hebr. zu denken, dass die Erde auf Säulen ruhe; eine Ansicht, die allerdings sonst vorkommt (Ps. 75, 4. 104, 5. Job. 9, 6. 38, 6.), wiewohl daneben auch die Meinung, dass sie auf dem Ocean (Ps. 24, 2. 136, 6.) oder auf nichts ruhe (Job. 26, 7.) sich findet.

V. 5. Das Stabile im Gange der Dinge zeigt sich nicht nur bei der Erde, und ihren Bewohnern, sondern auch bei den Naturerscheinungen z. B. dem Laufe der Sonne. בּוֹא hineingehen, von der Sonne: untergehen, weil sie in das Meer wie in ihre unterirdische Wohnung

steigend gedacht wurde (Ps. 19, 6. Hab. 3, 11.). — שָׁאַף schnappen, wornach lechzen (Job. 7, 2. 36, 20.), *eilen*. Falsch LXX: ἕλκει· Aquil. εἵλκυσεν· Symm. Theod. ἐπαναστρέφει· Vulg. revertitur. Die Sonne scheint einen ungeheuern Lauf um das Himmelsgewölbe zu machen, den sie nur, wenn sie eilt, vollenden kann. Wegen ihres Laufes wird sie daher mit einem rüstigen Helden verglichen (Ps. 19, 6.). Unpassend erinnert Cleric. bei שָׁאַף an die equos solis anhelos (Ovid. Metam. XV, 418 f. Virg. Georg. I, 250.). Diese Vorstellung war den Hebräern fremd. Ganz falsch Hieronymus: sol iste, qui in lucem mortalibus datus est, interitum mundi ortu suo quotidie indicat et occasu. Ueb. d. Praes. זוֹרֵחַ הוּא s. d. Einl. §. 7, 2.

V. 6. Ein andres Beispiel für denselben Gedanken. Das erste Glied beziehen LXX. Syr. Arab. Geier, Mich. u. A. auf die Sonne; was jedoch darum nicht passt, weil man von einem Gehen der Sonne gegen Mittag und Mitternacht nicht wohl reden kann. Noch weniger darf man mit dem Chald. den ganzen Vers auf die Sonne beziehen. Subject desselben ist vielmehr הָרוּחַ, wie Abenesr., Seb. Schm., Ramb., Bauer, Rosenm. richtig annehmen. Die Verdoppelung des סוֹבֵב drückt das Immerwährende aus; vergl. Gesen. Lehrgeb. S. 669 ff. Ewald krit. Gramm. S. 637 f. Auch wir sagen: er geht und geht d. h. er geht immerfort. Sinn: In immer neuen Wendungen geht (סוֹבֵב סֹבֵב הוֹלֵךְ) der Wind, unaufhörlich nimmt er neue Richtungen und gleichwohl kommt er am Ende doch wieder auf die alte Bahn. Welch' fester, unwandelbarer Gang zeigt sich in der Regierung der Welt! סְבִיבוֹת Umgebungen hier: Umkreise; er kehrt auf seinen Umkreisen zurück d. h. er macht dieselben Bahnen zurück, die er durchlaufen hat.

V. 7. Ein drittes Beispiel zur Veranschaulichung der ewigen Beständigkeit im Laufe der Dinge. — אֵין mit dem pron. pers. s. v. a. לֹא הִיא; s. Einl. §. 7, 2. Die Abundanz; und das Meer, *es* wird nicht voll, befremdet bei Koheleth nicht. — מָקוֹם שֶׁ da wo wie Kap. 11, 3. vergl. Levit. 4, 24. Ez. 21, 35. Die Form des stat. constr. steht wegen des genauen Zusammenhanges häufig vor dem Relat. s. Gesenius Lehrgeb. S. 679. Ewald's krit. Gramm. S. 577. — Das zweite Glied wird verschieden erklärt. Nach Symm. Vulg. unde, übersetzen Grotius, Spohn, Umbreit: an den Ort, von dem die Flüsse sich ergossen, kehren sie zurück, nämlich um wieder zu fliessen. Allein dagegen spricht das einfache שָׁם da, dahin; und מִשָּׁם mit Houbig. nach einigen Codd. aufzunehmen, wäre unkritisch. Richtiger Geier, Ramb., Rosenm.: an den Ort, wohin die Flüsse gehen, kehren sie gehend zurück. Wie nun diese Rückkehr der Flüsse gemeint sei, darüber sind die Interpreten nicht einig. Grotius, Rosenm., Deyling (observv. sacr. III. p. 116 sqq.) u. A. finden in der Stelle die Ansicht, dass das Meerwasser durch unterirdische Canäle gehe, in Quellen wieder zum Vorschein komme und seinen Lauf in's Meer aufs Neue mache. Andere wie Abenesr., Umbr. erinnern daran, dass aus dem von den Flüssen angefüllten Meere Dünste aufsteigen, als Regen niederfallen und zu Flüssen sich bilden, welche wieder zum Meere gehen. Allein von einer Rückkehr der Flüsse ist gar nicht die Rede, wenn man mit Döderl., v. d. Palm, Bauer, Schmidt u. A. übersetzt: dahin, wohin die Flüsse gehen, gehen sie wieder hin d. h. unaufhörlich machen sie denselben Lauf ins Meer. שׁוּב mit einem andern Verbo drückt das Adverb. „wiederum“ aus z. B. לֹא תָשׁוּב עֵינִי לִרְאוֹת טוֹב nicht schaut mein Auge *wieder* Glück Job. 7, 7. Gen.

30, 31. 2 Reg. 1, 13. Vergl. עוֹד eigentl. redeundo, dann: wiederholt, immerfort. Die letzte Erklärung ist die einfachste und gibt auch für diesen Zusammenhang den besten Sinn.

V. 8. Hier unterbricht der Verf. seine Aufzählung mit der Behauptung, dass die in diese Kategorie fallenden Dinge unzählig seien und darum nicht alle aufgeführt werden könnten, ohne zu ermüden. Schwierigkeit macht יְגֵעִים. Fasst man דְּבָרִים in der Bedeutung Worte und nimmt man יְגֵעִים passiv, so gewinnt man den Sinn: Alle ausgesprochenen Worte und ihnen ähnliche, sind ermüdet d. h. matt würde die Rede werden, wenn man alles hierher Gehörige aufzählen wollte. LXX: *πάντες οἱ λόγοι ἔγκοποι* Aquila: *κοπιῶσι*. Allerdings kommt, wie Rosenm. richtig erinnert, יָגֵעַ nur im passiven Sinne vor. Allein ähnlich gebildete Wörter haben unleugbar active Bedeutung, z. B. עָקֵב nachstellend (Ps. 49, 6.), שָׁהֵד zeugend (Job. 16, 19.), עָמֵל arbeitend (Jud. 5, 26.), אָשֵׁם ein Schuldopfer darbringend mit dem Accus. (Esr. 10, 19.) u. a. m. Nach diesen Analogien darf man יָגֵעַ unbedenklich activ fassen: ermüdend, wornach man den höchst angemessenen Sinn erhält: Wollte ich alles Aehnliche aufzählen, was unzählich ist, so würde ich mich und die, zu welchen ich rede, ermüden. Symm. richtig: *κοπώδεις*. Hieronymus: nec sermo valet explicare caussas naturasque rerum etc. Andere lassen דְּבָרִים s. v. a. Dinge heissen und gewinnen, wenn sie (Cleric., Mich., Spohn, Bauer) יְגֵעִים activ nehmen, den Sinn: Alle Dinge in der Welt, mit welchen der Mensch sich plagt, machen ihm viel Mühe, ermüden ihn; dagegen spricht aber der Zusammenhang, nach welchem weder vorher noch unmittelbar nachher von den Mühseligkeiten des Lebens die Rede ist; wenn sie dagegen (Geier, Mendelss., Rosenm.) יְגֵעִים

passiv fassen, erhalten sie den Gedanken: Die Dinge werden durch den ewigen Wechsel gleichsam ermüdet; ein Gedanke, der an sich betrachtet nicht recht angemessen erscheinen will; wozu noch kommt, dass hier auch nicht sowohl vom ewigen Wechsel, als vielmehr von der ewigen Stabilität der Dinge die Rede ist. Nach dem Zusammenhange ist die oben angegebene Erklärung die passendste. — Die Sättigung des Auges und die Erfüllung des Ohres bezeichnet das Fertigwerden mit der Betrachtung der Dinge, in welchen sich jener beständige Gang zeigt. Demnach enthält der Vers folgenden Gedanken: der Dinge, in welchen das Gesetz ewiger Stabilität sich offenbart, sind so viele, dass man nimmer mit ihrer Betrachtung fertig wird, noch weniger sie alle aufzählen kann; und wollte man das Letztere versuchen, so würde man ein ermüdendes Geschäft betreiben. Dieser Gedanke hängt eben so genau mit der vorhergehenden Schilderung (V. 4—7), welche er durch seine Wahrheit beschliesst, zusammen, als mit der unmittelbar (V. 9.) folgenden Ansicht, dass bei dem sich wiederholenden Kreislaufe der Dinge nie etwas wahrhaft Neues zur Erscheinung komme.

V. 9. Weil Alles in einen sich beständig wiederholenden Kreislauf eingeschlossen ist, gibt es unter der Sonne nichts Neues. — LXX. fragend: *τί τὸ γεγονός; τί τὸ πεποιημένον;* Vulg. quid est quod fuit? etc. ebenso Arab., Grot., Bauer u. A. Allein מַה־שֶּׁ heisst: *das was* und ist ganz das aramäische ? מָה דִּי, מָה דְ Dan. 2, 28. 29. 45. Esr. 7, 18. Vergl. Koh. 3, 15. 10, 14. wo die Partikel neben אֲשֶׁר id quod steht, und ausserdem Kap. 6, 10. 7, 24. 8, 7. — הָיָה und נַעֲשָׂה unterscheiden sich so, dass jenes auf die Ereignisse im Menschenleben überhaupt, dieses auf das menschliche Treiben

sich bezieht; s. d. Einl. §. 7, 1. — אֵין כָּל־חָדָשׁ nicht etwa: nicht Alles ist neu, oder: nicht ist etwas ganz neu, sondern: gar nichts ist neu. Vergl. Dan. 1, 4. Num. 11, 6. Deut. 8, 9. und im N. T. οὐ πᾶς Luc. 1, 37. Apoc. 21, 17. so wie Gesenius Lehrgeb. S. 831. Ewald's krit. Gramm. S. 657. Bei den Profanscribenten kommt derselbe Gedanke vor, z. B. Senec. epist. 24.: in orbem nexa sunt omnia, — — omnia sic transeunt, ut revertantur, nihil novi facio, nihil novi video. Marc. Aurel. Comment. ad se ips. VI, 37.: ὁ τὰ νῦν ἰδὼν πάντα ἑώρακεν, ὅσα τε ἐξ ἀϊδίου ἐγένετο, καὶ ὅσα εἰς τὸ ἄπειρον ἔσται· πάντα γὰρ ὁμογενῆ καὶ ὁμοειδῆ. VII, 1.: οὐδὲν καινὸν, πάντα καὶ συνήθη καὶ ὀλιγοχρόνια. XII, 26.: πᾶν τὸ γινόμενον οὕτως ἀεὶ ἐγίνετο καὶ γενήσεται καὶ νῦν πανταχοῦ γίνεται. Auch führt Hieron. den Epicur an, qui asserit, per innumerabiles periodos eadem et eisdem in locis et per eosdem fieri.

V. 10. Wer etwas, was er wahrnimmt, für neu hält, irrt sich; denn es ist gewiss in früheren Zeiten schon da gewesen. — דָּבָר eigentl. Wort, dann Sache, Ding, wie Sache von Sagen und ῥῆμα in derselben Bedeutung Luc. 1, 37. 2, 15. Die LXX.: ὅς λαλήσει καὶ ἐρεῖ. und Syr. ܗܘ ܕܢܡܠܠ ܘܢܐܡܪ scheinen gelesen zu haben שֶׁיְּדַבֵּר וְשֶׁיֹּאמֵר. Anders Vulg. nec valet quisquam dicere. Nach LXX und Vulg. hat der Arab. seine Uebersetzung gemacht; der Chaldäer dagegen folgt genau dem hebr. Texte, welcher auch conditional gefasst einen guten Sinn gibt. — כְּבָר im Hebr. nur noch Kap. 2, 12. 16. 3, 15. 4, 2. 6, 10. 9, 6. 7. ist ein rein aramäisches Wort und kommt auch im Rabbinischen vor; s. Hartmann in Winer's Zeitschrift u. s. w. I. S. 41. Die Bedeutung ist schwer zu bestimmen. LXX geben es ἤδη (Kap. 1, 10. 2, 16. 3, 15. 4, 2. 6, 10. 9, 6. 7.) womit Symm. zu Kap.

1, 10. stimmt, oder lassen es unausgedrückt: Vulg. iam (Kap. 1, 10. 3, 15. 6, 10.); Syr. ܩܕܡ ,ܩܕܡ ,ܩܕܡ ,ܩܕܡ vordem, ehemals (Kap. 3, 15. 6, 10. 9, 6.) oder er lässt es stehen (Kap. 1, 10. 4, 2.) wie der Chaldäer meistens (Kap. 1, 10. 3, 15. 4, 2. 6, 10. 9, 6.). Die Lexica führen es in der Bedeutung „längst" auf, ohne jedoch dafür eine sichere Belegstelle zu haben. Im Syr. heisst ܐܘ s. v. a. vielleicht; vergl. Peschito zu Gen. 32, 20. Num. 22, 6. 11. 23, 27. Amos 5, 15. wo es dem hebr. אוּלַי entspricht; ebenso das chald. כְּבַר im Targ. z. 1 Sam. 2, 1. Jer. 38, 9. Leitet man es nun von כָּבַר mächtig sein, vermögen ab, und vergleicht man das hebr. אוּלַי vielleicht mit אוּל stark, mächtig sein, vermögen, das chald. יָכֹל fortasse mit יָבַל potuit, das lat. forte, fortasse mit fortis, und das deutsche möglich mit vermögen, so gewinnt man auch für כְּבָר die Bedeutung „vielleicht." Man vergl. im Deutschen: vielleicht dass und möglich dass u. s. w. Aus dieser hat sich dann die Bedeutung „schon", welche in allen Stellen bei Koheleth anwendbar ist, und von LXX. und Vulg. auch angewendet ist, entwickelt. Auch im Deutschen ist der Gebrauch des „schon" und „vielleicht" verwandt; z. B. er wird schon kommen. — Ueb. d. Sing. הָיָה s. z. Kap. 2, 7.

V. 11. Zusammenhang: Dass man Manches für neu hält, was es keinesweges ist, erklärt sich daraus, dass die eingetretenen Erscheinungen des Lebens im Laufe der Zeit vergessen und als neu betrachtet werden, wenn sie wieder eintreten; denn das ist doch der Lauf der Dinge, dass in der Folgezeit der Vorzeit nicht mehr gedacht wird. Die Form des Stat. constr. זִכְרוֹן von זִכָּרוֹן ist wegen der genauen Verbindung mit לָרִאשֹׁנִים gewählt. רִאשֹׁנִים und אַחֲרֹנִים fassen die Ausleger neutrisch: priora, posteriora; dann würde aber wohl die Feminalform רִאשֹׁנוֹת

stehen wie Jes. 42, 9. 43, 9. 18. 46, 9. 48, 3.; denn רִאשֹׁנִים h. Vorfahren (Deut. 19, 14.) und אַחֲרֹנִים Nachkommen (Koh. 4, 16. Job. 18, 20.). Eben so קַדְמֹנִים Vorfahren (1 Sam. 24, 14. Job. 18, 20.), aber קַדְמֹנִיוֹת das Frühere (Jes. 43, 18.). Zu dem Gedanken, dass im Laufe der Zeit Alles der Vergessenheit anheimfällt, vergl. Koh. 2, 16. 9, 5. Marc. Aurel. IV, 33.: ἐξίτηλα γὰρ πάντα καὶ μυθώδη ταχὺ γίνεται· ταχὺ δὲ καὶ παντελὴς λήθη κατέχωσεν — — τί δὲ καὶ ἔστιν ὅλως ἀείμνηστον; ὅλον κενόν. IV, 35.: πᾶν ἐφήμερον, καὶ τὸ μνημονεῦον καὶ τὸ μνημονευόμενον. In der Ansicht von den Dingen stimmt überhaupt dieser Philosoph viel mit Koheleth überein.

Abschnitt II.

(Kap. I, 12—18.)

Nachdem Koheleth seine Ansicht von den sublunarischen Dingen im Allgemeinen aufgestellt hat, wendet er sich zu den menschlichen Dingen, namentlich zu den menschlichen Bestrebungen im Besonderen, um nachzuweisen, wie diese nach jenem Gesetze ewiger Beständigkeit in den Dingen beschaffen sein müssen, nämlich nichtig, weil niemand gegen das ewige Gesetz der Welt etwas selbstständig erstreben kann. Er berichtet, wie er das menschliche Leben und Treiben beobachtet habe, um durch forschende Betrachtung Einsicht in die Dinge und durch Erfahrung Weisheit zu erlangen und in ihr ein reelles, bleibendes Gut davon zu tragen (V. 12—14.). Allein da habe er zuvörderst eingesehen, dass alles menschliche Streben erfolglos und keinesweges die Mängel des Lebens auszugleichen im Stande sei

(V. 14. 15.), zugleich aber auch erkannt, dass sein eigenes Streben, das nach Weisheit, ein schlimmes und nichtiges Geschäft war, sofern gewonnene Intelligenz nur Unmuth über die Unvollkommenheiten des Lebens erzeugt (V. 16—18.).

Dieser Abschnitt steht in zwiefacher Hinsicht höchst angemessen bald am Anfange des Buches. Koheleth beabsichtigte unstreitig, seinen Redner nach der Mittheilung der Grundansicht über die Dinge, die Meinung über die Erfolge menschlichen Strebens abgeben zu lassen. Dies konnte er nun nicht besser, als wenn er denselben als Weisheit sammelnden Beobachter des menschlichen Lebens und Treibens vorführte, worüber er seine Meinung mitzutheilen denn von selbst veranlasst war. Daher ist es auch zu erklären, dass er in diesem Theile bald von der Nichtigkeit des menschlichen Strebens überhaupt, bald von der Nichtigkeit seines Strebens nach Weisheit im Besonderen redet. Dazu war auch nichts passender, als dass der redend eingeführte Salomo, welcher die Nichtigkeit des menschlichen Strebens nachweisen sollte, gleich anfangs sich über das Geschäft erklärte, durch welches er bei seinem Volke gerade den höchsten Ruhm sich erworben hatte, nämlich über das Streben nach Weisheit. Im Folgenden (Kap. 2.) spricht er zu demselben Zwecke noch von einem andern Geschäfte, welches er mit Vorliebe betrieben hatte, von seinen Unternehmungen für Lebensgenuss, wodurch er ebenfalls namhaft geworden war. Diese beiden Rücksichten scheinen den Verfasser geleitet zu haben, gerade diesen Gedanken zuerst zu behandeln.

12. Ich Koheleth war König über Israel zu Jerusalem. 13. Und ich richtete meinen Sinn mit Weisheit zu untersuchen und zu forschen über Alles, was geschieht unter dem Himmel. Das ist ein schlimmes Geschäft, was Gott den Menschenkindern gegeben, sich damit zu beschäftigen. 14. Ich betrachtete alle Werke, welche betrieben werden unter der Sonne; und siehe, Alles ist nichtig und eitles Streben. 15. Unangemessenes kann nicht recht werden und Fehlendes kann nicht ergänzt werden. 16. Ich sprach in meinem Sinn also: Sieh', grosse und immer grössere Weisheit hab' ich erlangt, mehr als Alle, die vor mir zu Jerusalem waren und mein Sinn hat viel Weisheit und Erkenntniss gewonnen. 17. Da richtete ich meinen Sinn, zu erkennen Weisheit und zu erkennen Unsinn und Thorheit; ich erkannte, dass auch dies eitles Streben sei. 18. Denn durch viel Weisheit (kommt) viel Unmuth, wer Weisheit mehrt, mehrt Leiden.

V. 12. Diese Aeusserung steht überflüssig, soll wohl aber den Leser erinnern, dass der hochgepriesene, weise Salomo spreche. Dass das Praet. den späteren Verfasser verrathe, ward schon oben (Einl. §. 8, 2.) bemerkt. Sonderbar Döderlein: ich, o Akademie, war u. s. w. als ob Salomo nöthig gehabt hätte, seiner Akademie (die übrigens wohl nie existirt hat) zu sagen, wer er sei, oder gar, wer er gewesen sei.

V. 13. Die Phrase נָתַן לֵב h. wohl kaum „sich vornehmen", wie Symm. προεθέμην. Grot., Gesen. u. A. sie fassen, sondern „seinen Sinn worauf richten, sein Inneres gleichsam einer Sache hingeben, widmen", wie V. 17. 7, 21. 8, 9. 16. Dan. 10, 12. 1 Chron. 22, 19. Ebenso שִׁית לֵב worauf achten (Job. 7, 17. Ps. 48, 14. 62, 11.) und הֵכִין לֵב (2 Chron. 12, 14. 30, 19.) und das latein.

animum applicare, attendere. — דָּרַשׁ und תּוּר scheinen sich wie untersuchen, Untersuchungen anstellen und forschen, Forschungen anstellen zu unterscheiden; s. Kap. 7, 25. Die Häufung gleichbedeutender Wörter gibt dem Gedanken Extension: ich stellte vielfache und sorgfältige Forschungen über Wesen, Ursache, Zusammenhang u. s. w. der Erscheinungen des Lebens an, um mir eine deutliche, bestimmte Einsicht in die Dinge zu verschaffen. — Bei נַעֲשָׂה hat man bloss an das menschliche Treiben zu denken, nicht mit Grot., Cleric. auch an die Dinge der Natur; denn nicht von der Nichtigkeit der letzteren, sondern von der Nichtigkeit des menschlichen Lebens und Strebens will Koheleth handeln; s. V. 9. — עִנְיָן bloss noch Kap. 2, 23. 26. 3, 10. 4, 8. 5, 2. 13. 8, 16. und im Rabb. sehr oft (s. Buxtorf lex. chald. p. 1633.), von עָנָה sich abmühen, plagen h. eigentl. qualvolles Geschäft, Plage, dann auch Geschäft überhaupt, Sache, Ding, welche letztere Bedeutung es besonders häufig im Rabb. hat. LXX. Aquil. Theod. περισπασμοί. Symm. ἀσχολίαι Beschäftigung. Dieses Geschäft forschender Lebensbeobachtung, durch welche Koheleth eine klare Einsicht in die Dinge sich verschaffen wollte, nennt er schlimm, theils weil es nicht bestimmte Aufschlüsse über Ursache und Zusammenhang der Vorgänge im Menschenleben, wie der forschende Beobachter sie wünscht (תּוּר, דָּרַשׁ), gibt, theils weil es die niederschlagende Einsicht gewährt, dass das menschliche Streben nichtig sei (V. 14. 15.), durch Beides aber nur Unmuth erzeugt (V. 18.).

V. 14. Den ersten Beweis, dass der forschende Lebensbeobachter ein schlimmes Geschäft treibe, findet Koheleth in der bittern Erfahrung, dass alles Streben nichtig sei. — Unter מַעֲשִׂים ist das menschliche Treiben

zu verstehen, nicht zugleich (Geier, Rosenm. u. A.) die res naturales; denn von diesen könnte es nicht heissen, sie seien רְעוּת רוּחַ. Diese letztere Formel, welche noch Kap. 2, 11. 17. 26. 4, 4. 6. 6, 9. vorkommt, ist verschieden aufgefasst worden. 1) Einige leiten רְעוּת von רָעַע oder רוּעַ s. v. a. רָעַע toben, zerbrechen ab; so z. B. Syr. ܬܪܘܦܐ ܕܪܘܚܐ perturbatio spiritus; Chald. תְּבִירוֹת רוּחָא confractio spiritus; Jarchi: שֶׁבֶר רוּחַ fractio spiritus; Vulg. Hieron. Geier: afflictio spiritus; Cleric. molestia spiritus. — Der Sinn wäre: die Erfolglosigkeit der menschlichen Thätigkeit erregt schmerzlichen Unmuth, Seelenleiden. Allein schon Geier bezweifelt und Rosenm. verwirft mit Recht jene Ableitung als ungrammatisch, was auch die parallele Formel רַעְיוֹן רוּחַ (V. 17. Kap. 4, 16. vgl. 2, 22.) bestätigt; denn רַעְיוֹן kann eben so wenig als רְעוּת von רוּעַ, רָעַע abgeleitet werden. 2) Andere betrachten רָעָה weiden als Radix. So Aquila, Theod. νομὴ πνεύματος. Symm. βόςκησις ἀνέμου. Abenesra, Merc., Mich., Bauer u. A. Weiden des Windes würde ein nichtiges, erfolgloses Geschäft bezeichnen. V. d. Palm, Köster fassen die Formel passivisch: pastio venti, Raub des Windes, wozu nur die Form des Abstracti nicht wohl passen möchte. 3) Am richtigsten leitet man nach LXX. προαίρεσις πνεύματος· Graec. Venet. ἔφεσις πνεύματος· mit Gesen., Rosenm. u. A. das schwierige Wort von רָעָה s. v. a. רָצָה ein Wohlgefallen haben, wünschen, wollen, streben ab und übersetzt: Streben des Windes d. h. nichtiges Streben. Man vergl. Hos. 12, 2. wo רָעָה רוּחַ neben רָדַף קָדִים dem Winde nachjagen steht, und Jer. 44, 20. wo רָעָה אֵפֶר den Sinn „etwas Nichtitigem nachjagen" gibt. Uebrigens ist das Wort chaldäisch; denn sowohl רְעוּת als רַעְיוֹן, welche im Hebr. nur bei Koheleth angetroffen werden, ist im Chald. häufig;

jenes z. B. Esr. 5, 17. 7, 18. in der Bedeutung „Wille“, dieses Dan. 2, 29. 30. 4, 16. 5, 6. 10. 7, 28. Targ. z. Job. 17, 11., wo es dem hebr. זִמָּה Plan entspricht, gewöhnlich aber durch „Gedanken, Sinnen“ kann übersetzt werden. Vergl. auch Buxtorf lex. chald. p. 2273. 2275. Castell. lex. syr. p. 870 sq. Die Uebereinstimmung mit dem Chald. muss bei Koheleth für die letzte Erklärung entscheiden.

V. 15. Weitere Ausführung des Ausspruches von V. 14. Fast alle Ausleger fassen das erste Glied als proverbiale Formel und übersetzen: Krummes kann nicht gerade werden, wozu ein griech. Sprichwort bei Suidas: Ξύλον ἀγκύλον οὐδέποτ᾽ ὀρθόν· könnte verglichen werden. Allein תָּקַן, im hebr. bloss bei Koheleth, im Aram. sehr häufig, bedeutet nicht „grade werden“; denn das syr. ܬܩܢ heisst „zugerichtet, angeordnet sein“ Pa. „einrichten, anordnen, passend machen.“ Ebenso das chald. Pa. תַּקֵּן bereiten, anordnen, Aph. in das rechte Verhältniss bringen; vergl. d. Targ. z. Jer. 7, 3. 18, 11. wo das Wort dem hebr. הֵיטִיב entspricht. Damit stimmt das chald. Derivat. תָּקִין recht, passend, gut. S. Buxt. lex. chald. p. 2627 sqq. Castell. lex. syr. p. 969. Auch das arab. تَقَنَ heisst bloss „firmavit, aedificavit.“ Daher kann תָּקַן bloss die Bedeutung „eingerichtet, passend eingerichtet werden“ haben. Dem gemäss muss עִוֵּת hier heissen „aus dem rechten, angemessenen Verhältniss herausbringen, verkehrt, unangemessen machen“ (Job. 19, 6. Ps. 119, 7. 8. 146, 9. Amos 8, 5.), wie auch das chald. עֲוַת mit seinen Derivaten bloss den Begriff der Verkehrtheit einschliesst. Sinn: das Unpassende, Unangemessene im Leben vermag der Mensch durch alle seine Anstrengungen nicht angemessen zu machen; nichtig ist sein Streben.

Vergl. Kap. 7, 13. wo der Ausspruch wiederholt ist. LXX. richtig: *διεστραμμένον οὐ δυνήσεται ἐπικοσμηθῆναι.* An Immoralität der Menschen, welche incorrigibel sei, wie Syr. Vulg. Hieron. Geier u. A. wollen, ist wegen des Zusammenhanges nicht zu denken. — Einen ähnlichen Gedanken enthält das zweite Hemistich. חֲסְרוֹן Mangel für: das Mangelnde, Fehlende. מָנָה Niph. beigerechnet werden (Jes. 53, 12.), im Piel zutheilen (Job. 7, 3.), anordnen (Dan. 1, 5. Ps. 61, 8.). Am besten passt die Bedeutung des chald. מְנָא Pa. setzen, aufstellen; vergl. Targ. z. Ps. 45, 17. 66, 9. wo es dem hebr. שׂוּם, und Jes. 3, 4. wo es dem hebr. נָתַן entspricht. Der Sinn ist nun nicht etwa: die Mängel im Leben sind unzählig; denn damit begründete Koheleth die Nichtigkeit des menschlichen Strebens noch nicht, was er doch aber will, sondern vielmehr: was einmal in den menschlichen Verhältnissen zu einem vollen Lebensglücke *fehlt*, das kann durch keine menschliche Bemühung *ergänzt* werden, so dass es dann der Reihe der Dinge beigerechnet werden könnte. Symm. ziemlich richtig: *τὸ ὑστέρημα μὴ δυνάμενον ἀναπληρῶσαι τὸν ἀριθμόν.* Demnach redet Koheleth im ersten Gliede von dem Unvollkommenen im Menschenleben, was nicht vollkommen kann gemacht werden und im zweiten Gliede von dem Fehlenden, was nicht ergänzt werden kann und sucht dadurch seine Behauptung, dass alles menschliche Streben erfolglos, nichtig sei, zu bestätigen. Auch hier verräth er, wie anderwärts noch bestimmter, seine fatalistische Weltansicht, nach welcher Alles in der Welt einen so festen, unabänderlichen Gang geht, dass nichts daran modificirt werden kann.

V. 16. Doch nicht allein diesen üblen Erfolg hatte sein Streben nach Intelligenz; er musste das letztere

auch noch aus andern Gründen als nichtig ansehen. — דִּבֶּר עִם לֵב mit, bei dem Herzen reden d. h. bei sich denken; sonst kommt auch דִּבֶּר בְּלֵב (Kap. 2, 1. 15. Ps. 14, 1.) oder אָמַר לֵב (Gen. 24, 45.) oder עַל לֵב (1 Sam. 1, 13.) vor; vergl. das latein. reputare, recordari, cogitare cum animo suo, wofür auch in animo. — הִגְדַּלְתִּי וְהוֹסַפְתִּי ich habe gross gemacht und hinzugefügt d. h. ich habe grosse und immer grössere Weisheit eingesammelt; vergl. Kap. 2, 9. Das letzte Wort verstehen Döderl. Friedl. u. A. falsch von der Ausbreitung der Wahrheit, von welcher hier gar nicht die Rede sein kann, sondern bloss von der Erwerbung derselben. — עַל steht comparativisch, wie sonst מִן z. B. Kap. 3, 7. in gleicher Wendung. Diese Stelle widerlegt auch Umbreit's Uebersetzung: ich habe viele Weisheit eingesammelt über Alles, was geschah vor meinen Augen zu Jerusalem. Koheleth meint unstreitig die übrigen Könige Israels zu Jerusalem, welche von Salomo an Weisheit weit übertroffen wurden. Ueber den Sing. הָיָה s. z. Kap. 2, 7. — רָאָה חָכְמָה Weisheit sehen d. h. einsehen, erkennen, *gewinnen* wie יָדַע חָכְמָה Kap. 8, 16. vergl. 1 Joh. 2, 21.: οἴδατε ἀλήθειαν. חָכְמָה und דַּעַת unterscheiden sich wie *σοφία* und *γνῶσις*, sapientia und intelligentia; jene ist die praktische Lebensweisheit, diese theoretische Einsicht. Ueber הַרְבֵּה (Kap. 2, 7. 5, 6. 11. 16. 19. 7, 16. 17. 9, 18.) eigentl. Infin. Hiph. multiplicando, dann Adv. viel, sehr; vergl. Gesenius Lehrgeb. S. 627. Ewald's krit. Gramm. S. 631. Die Infinitiven werden häufig zum Ausdruck von Adverbien gebraucht. Sinn und Zusammenhang: War auch die bei meinem Streben nach Intelligenz gemachte Wahrnehmung, dass alles menschliche Streben nichtig sei (V. 14. 15.), nicht eben erfreuend, und stellte sich auch dadurch mein eige-

nes Streben als nichtig dar (V. 13.), so konnte ich doch glauben, in der erlangten Intelligenz selbst einen reellen Gewinn gemacht zu haben (V. 16.); allein das war ein leerer Wahn;

V. 17. Denn wenn ich Intelligenz mit ihrem Gegensatze verglich, um meine Erwartung, jene sei ein reelles Gut, zu bestätigen, fand ich, dass ich Nichtiges betrieb. — Ueber den Plur. הוֹלֵלוֹת Narrheit, Unsinn (Kap. 2, 12. 7, 25. 9, 3.), woneben auch der Sing. הוֹלֵלוּת (Kap. 10, 13.) vorkommt, vergl. Ewald's krit. Gramm. S. 326 f. LXX.: παραβολάς· ebenso Syr. Arab. Doch geben es die ersteren z. Kap. 2, 12. richtig durch παραφοράν. — שִׂכְלוּת für סִכְלוּת Thorheit, was auch eine Anzahl Codd. haben, und sonst gewöhnlich ist, vgl. Kap. 2, 3. 12. 13. 7, 25. 10, 1. 13. wo es zum Theil in ähnlichen Phrasen, wie die vorliegende, steht. Vulg. richtig: stultitiam; dagegen LXX.: ἐπιστήμην· Graec. Venet. νόησιν· falsch. — Ueb. זֶה הוּא das ist s. Einl. §. 7, 2. הוּא schliesst bei Koheleth häufig den Begriff von הָיָה ein, wie es im Aram. gewöhnlich ist; s. Gesenius Lehrgeb. S. 738 f. Koheleth's Meinung ist: Ich stellte eine vergleichende Betrachtung der Weisheit und Thorheit an, um meinem Glauben, dass ich in der gewonnenen Weisheit ein herrliches Gut besitze, Sicherheit zu geben; aber nichtig war auch dieses Geschäft, weil es mich zu der Einsicht führte,

V. 18. dass grosse Intelligenz auch grossen Unmuth erzeugt. — כַּעַס, ein Wort des späteren Hebraismus, bezeichnet jede Unbehaglichkeit des Gemüthes, Unmuth, Aerger wie Kap. 2, 23. 7, 9. 11, 10. Job. 5, 2. 6, 2. 10, 17. 17, 7. LXX.: γνῶσις, wornach der Arab. عِلْم, scheinen דַּעַת oder etwas Aehnliches gelesen zu

haben. — יוֹסִיף fassen Schultens (instit. ad fundd. ling. hebr. p. 298.) u. A. als Fut. und suppl. אֲשֶׁר; allein wenn man auch hier und Jes. 29, 14. 38, 5. die Form so nehmen könnte, so passt doch תּוֹמִיף (Ps. 16, 5.) nicht, welches eine Participialform sein muss. Als solche ist auch יוֹסִיף zu betrachten: der Weisheit Mehrende mehrt Schmerz; s. Gesenius Lehrgeb. S. 308 f. Gedanke: Je mehr der Mensch seine Intelligenz erweitert, desto vollständiger erkennt er das Unvollkommene, Mangelhafte und Ungehörige im Leben und desto häufigeren und grösseren Unmuth verursacht er sich; wogegen derjenige, welcher die Dinge nicht beachtend, sich um nichts kümmernd und sorglos durch das Leben dahin taumelt, von übler Laune nicht angefochten wird. Dazu kommt, dass der intelligente Mensch auch am besten einsieht, wie Vieles im Gange der Dinge unbegreiflich sei und auch darüber unmuthig wird, was dem Albernen nicht begegnet. Aehnlich Motenebbi: Mit dem Vortrefflichsten ist das Geschick im Streite, der grössern Einsicht geht der grössere Gram zur Seite; in Gynsburg's Geist des Orients S. 144. — Damit beschliesst Koheleth die Anführung des ersten Beispiels für seine Behauptung, dass das menschliche Streben nichtig sei.

Abschnitt III.

(Kap. II.)

Da das Streben nach Intelligenz Koheleth keinen wahren Lebensgewinn verschaffte, so versuchte er es mit Lebensgenuss, um zu sehen, ob vielleicht dieser mehr gewähren würde; aber auch hier fand er, dass er Thörichtes und Eitles getrieben habe (V. 1—3.). Zwar machte er grosse Unternehmun-

gen, welche Lebensgenuss bezweckten; zwar verschaffte und gewährte er sich Alles, was irgend dem Menschen Vergnügen bereitet; dennoch verlieh dieses sein Geschäft ihm kein bleibendes Gut, sondern war nichtig (V. 4—11.). Denn wenn er eine Vergleichung des Weisen und Thoren anstellte, und nun zwar einsah, dass jener bequemer durch das Leben gehe, zugleich aber doch auch erkannte, dass beide ein und dasselbe Schicksal trifft, so erregte der Gedanke, dass er als Weiser jene Unternehmungen vielleicht für einen Thoren gemacht habe, seinen Unmuth (V. 12—19.); er überzeugte sich, dass dergleichen Unternehmungen für Lebensgenuss, auch wenn sie mit Weisheit und Glück betrieben werden, dennoch nichtig sind, weil meistentheils Andre den Genuss davon haben, die Unternehmer aber nur die Mühe damit (V. 20—23.), und dass der Mensch nicht selbstständig Glück, was ein freies Geschenk Gottes sei, erstreben könne (V. 24—26.).

Sehr genau schliesst sich in Salomo's Munde dieses Thema an das unmittelbar vorher abgehandelte an. Das vorzüglichste Geschäft Salomo's war in seinem Leben das Streben nach Weisheit gewesen; von diesem musste er daher zuerst (Kap. 1, 12—18.) berichten und an demselben die Nichtigkeit des menschlichen Strebens überhaupt nachweisen. Fast eben so berühmt aber war er durch seine Bauten, Unternehmungen und das Freudenleben an seinem Hofe geworden; von diesem muss er daher zu gleichem Zwecke unmittelbar hinterher erzählen. Sieht man die Sache so an, so muss man eine ziemliche Planmässigkeit in der Aufeinanderfolge der einzelnen Stücke anerkennen. Uebrigens hängt das ganze

Kapitel vermöge der Einheit des Thema's genau in sich zusammen, und es ist durchaus kein Grund vorhanden, es in mehrere Abschnitte zu theilen; denn bei V. 12., wo der Verfasser abzuspringen scheint, ist keine Lücke anzunehmen; man s. d. Anm. dazu.

---

1. Ich sprach in meinem Sinn: Wohlan denn, ich will dich versuchen mit Freude und Gutes sollst du geniessen. Und siehe, auch das ist nichtig. 2. Zum Lachen sprach ich: Unsinnig! und zur Freude: was schafft diese? 3. Und ich gedachte in meinem Sinn, festzuhalten beim Wein meine Sinnlichkeit (während mein Sinn mich weislich leitete), und zu ergreifen Thorheit, bis dass ich sähe, was doch gut sei den Menschenkindern, dass sie es thun unter dem Himmel die wenigen Tage ihres Lebens. 4. Ich unternahm grosse Werke, baute mir Häuser, pflanzte mir Weinberge; 5. legte mir Gärten und Parke an und pflanzte in sie Bäume jeglicher Frucht. 6. Ich legte mir Wasserteiche an, um daraus zu tränken den in Bäumen aufsprossenden Wald. 7. Ich erwarb Knechte und Mägde und Hausgeborne hatte ich, auch Heerden von Rindern und Schafen hatte ich mehr, als Alle, die vor mir zu Jerusalem waren. 8. Ich sammelte mir auch Silber und Gold und Schätze von Königen und Landschaften; ich verschaffte mir Sänger und Sängerinnen und die Wonne der Menschenkinder, Weib und Weiber. 9. Und gross ward ich und grösser als Alle, die vor mir zu Jerusalem waren; auch meine Weisheit verblieb mir. 10. Und Alles was meine Augen verlangten, entzog ich ihnen nicht; von keiner Freude hielt ich meinen Sinn zurück, denn mein Sinn war froh durch alle meine Müh und das war mein Theil von all meiner Müh. 11. Und ich betrachtete alle meine Werke, die meine

Hände geschaffen hatten, und die Mühe, mit der ich mich schaffend gemüht, und siehe, Alles war nichtig und eitles Streben und keinen Gewinn gibt's unter der Sonne. 12. Da wandte ich mich zu betrachten Weisheit, und Unsinn und Thorheit; (denn was wird der Mensch thun, der nach dem Könige kommen wird? das, was man schon gethan hat.) 13. Und ich sah ein, dass der Weisheit ein Vorzug ist vor der Thorheit, wie der Vorzug des Lichtes vor der Finsterniss. 14. Der Weise hat seine Augen in seinem Kopfe, während der Thor in Finsterniss wandelt. Doch ich erkannte auch, dass ein Schicksal begegnet ihnen allen. 15. Da sprach ich in meinem Sinn: Wie das Schicksal des Thoren, wird es auch mir begegnen; und warum bin ich da sehr weise geworden? Und ich dachte in meinem Sinn, dass auch dies nichtig sei. 16. Denn nicht gedenkt man des Weisen sammt dem Thoren für immer, weil in den kommenden Tagen schon Alles vergessen ist. 17. Wie stirbt der Weise mit dem Thoren! Da hasst' ich das Leben, denn es misfiel mir das Werk, was gethan wird unter der Sonne; denn Alles ist nichtig und eitles Streben. 18. Und ich hasste all meine Müh, womit ich mich gemüht unter der Sonne, dass ich sie überlassen sollte dem Menschen, welcher nach mir sein wird. 19. Und wer weiss, ob ein Weiser er sein wird oder ein Thor? Doch Herr wird er sein in all meiner Müh, womit ich mich mühte und weislich schuf unter der Sonne. Auch das ist nichtig. 20. Da wandte ich mich, meinen Sinn verzweifeln zu lassen ob all der Müh, womit ich mich gemüht unter der Sonne. 21. Denn da gibt's einen Menschen, der sich müht mit Weisheit und mit Einsicht und mit Glück und dem Menschen, der sich nicht gemüht hat damit, muss er es geben als seinen Theil. Auch das ist nichtig

und ein grosses Uebel. 22. Denn was wird dem Menschen durch all seine Müh und durch das Streben seines Sinnes, womit er sich müht unter der Sonne? 23. Denn alle seine Tage sind schmerzvoll und kummervoll ist sein Geschäft, auch in der Nacht ruht sein Sinn nicht. Auch das ist nichtig. 24. Kein Glück (wird) durch den Menschen, dass er esse und trinke und seine Seele Glück schauen lasse bei seiner Müh; auch dies hab' ich erkannt, dass von Gottes Hand es ist. 25. Denn wer kann essen und wer geniessen ausser mir? 26. Denn dem Menschen, der ihm gefällt, gibt er Weisheit und Einsicht und Freude, und dem Sünder gibt er das Geschäft zu sammeln und zu häufen, um es dem zu geben, der Gott gefällt. Auch das ist nichtig und eitles Streben.

V. 1. Ueb. אֲמַר בְּלֵב s. z. Kap. 1, 16. — אֲנַסֶּכָּה leiten Abenesr. Jarch. u. A. von נָסַךְ ab, was „mischen" heissen soll und suppl. יַיִן Wein; ich will Wein mischen hiesse: ich will fleissig Wein trinken und mich dem Sinnengenusse hingeben. Allein abgesehen von der harten Ellipse, so bedeutet נָסַךְ auch bloss s. v. a. ausgiessen. Eben so wenig lässt sich die Uebers. von Kaiser: ich will zerfliessen in Freude, Vulg. affluam deliciis, sprachlich rechtfertigen. Richtig dagegen nehmen die meisten Ausleger nach LXX.: *πειράσω σε ἐν εὐφροσύνῃ* Syr. Chald. נָסָה versuchen als Wurzel an: ich will dich versuchen u. s. w. Angeredet ist לֵב als Sitz der Empfindungen. Nicht selten redet jemand seine Seele an, um sich wozu aufzufordern, zu beruhigen u. s. f. z. B. Ps. 42, 6. 12. 43, 5.: „Was bist du gebeugt, meine Seele, und seufzest u. s. w." Luc. 12, 18. 19.: *ἐρῶ τῇ ψυχῇ μου· ψυχή, ἔχεις πολλὰ ἀγαθὰ κτλ.* Sinn: Ich entschloss mich,

mir durch Freudengenuss eine grössere Genüge, volle Befriedigung, wahres Glück zu bereiten, was ich durch das Streben nach Weisheit nicht vermochte. — רָאָה wahrnehmen, dann überhaupt *erfahren*; so in Zusammensetzungen mit טוֹב, חֶסֶד, עֳנִי, אוֹר, שָׁנָה, מָוֶת, שִׂמְחָה u. a. Glück, Gnade, Jammer u. s. w. erfahren; oft lässt es sich durch „*geniessen*“ übersetzen, wenn die Erfahrung eine angenehme ist, z. B. bei טוֹב חַיִּים Glück, das Leben geniessen (Kap. 2, 24. 3, 13. 5, 17. 8, 16. 9, 9. Ps. 16, 10. 85, 8. 89, 49. Job. 9, 25. Jes. 44, 16. Thren. 3, 1.). Vergl. im N. T. *ἰδεῖν, θεωρεῖν, ὄψεσθαι ζωήν, θάνατον, διαφθοράν, πένθος, ἡμέραν κτλ.* (Luc. 2, 26. 17, 22. Joh. 3, 36. 8, 51. Act. 2, 27. 31. 1 Petr. 3, 10. Hebr. 11, 5. Apoc. 18, 7.). Ueberhaupt können alle Wörter, welche die specielle Thätigkeit eines Sinnes bezeichnen, auch die allgemeine Bedeutung „erfahren“ haben z. B. hören, riechen (Jud. 16, 9.), schmecken (Prov. 31, 18.); im N. T. *γεύεσθαι θανάτου* den Tod schmecken, erfahren (Joh. 8, 52. Matth. 16, 28. u. ö.). Die Construction mit בְּ verstärkt bloss den Begriff: in, mit etwas eine Erfahrung machen; man vergl. etwas erfahren und in etwas erfahren sein, sehen und ansehen u. A. Der Begriff des Wohlgefallens, des Angenehmen, den man gewöhnlich in רָאָה mit בְּ findet, liegt nicht darin; denn die Phrase kommt auch von unangenehmen Erfahrungen vor (Gen. 21, 16. 44, 34. Job. 17, 2.). — Wiefern nun auch dieses Geschäft nichtig gewesen sei, weist Koheleth V. 12 ff. nach.

V. 2. Mit שְׂחוֹק Lachen ist die ausgelassene Fröhlichkeit, lustiger Jubel (s. Kap. 7, 6. 10, 19.), mit שִׂמְחָה Freude, das Vergnügen überhaupt bezeichnet; jenen findet Koheleth thöricht, diesen wenigstens zwecklos, ohne dauernden, guten Erfolg. — Die meisten Ausleger

z. B. Geier, Ramb., v. d. Palm, Bauer, Rosenm. nehmen hier eine Prosopopöie an und übersetzen: zum Lachen, zur Freude sprach ich u. s. w.; allein dann würde wohl זֶה עָשָׂה für אַתְּ עָשָׂה stehen. Lamed bedeutet „in Bezug auf", z. B. Ps. 3, 3. 22, 31. Jes. 5, 1. 15, 5. wornach zu übersetzen ist: in Bezug auf, über das Lachen musste ich urtheilen u. s. w. מְהוֹלָל unsinnig (1 Sam. 21, 14. Jer. 51, 7.) geben LXX. Theod. *περιφορὰν* Symm. *θόρυβον* Aquil. *πλάνησιν* Vulg. errorem; alle unpassend; richtiger Vet. Lat. amentiam. Der Syr. مُنُا مَنْنُا welcher Nutzen? scheint מַה־יֶּעָל gelesen zu haben. Unsinnig nennt Koheleth die Sinnenlust, weil, wer ihr fröhnt, sich so darstellt, als ob er den Verstand verloren habe. — זוֹ femin. von זוּ dieser (Hos. 7, 16.), zusammengezogen aus זָוָה wie גָּלֹת, גְּלוֹת aus גָּלֹוָת, kommt nur noch bei Kohel. 5, 15. 18. 7, 23. 9, 13. vor. — עָשָׂה hier verschaffen, bereiten wie Ez. 28, 4. Jud. 13, 15. Sinn: das Haschen nach Lebensgenuss verschafft keinen wahren Gewinn, kein bleibendes Gut und daher ist die Bemühung um denselben nichtig. Wenn Koheleth Bemühung um Lebensgenuss hier verwirft, an andern Stellen aber den letzteren empfiehlt, so scheint er in einen Widerspruch mit sich selbst zu gerathen; allein man muss bedenken, dass er bloss das planmässige und eifrige Streben nach Genuss verbietet, nicht aber heiteren Gebrauch der Glücksgüter, welche Gott nach seiner freien Güte gewährt. Er will bloss die Nichtigkeit des menschlichen Strebens nachweisen und führt daher auch diese Art menschlicher Bestrebung an.

V. 3. schliesst sich seinem Inhalte nach genau an V. 1. an, indem er den Entschluss Koheleth's, das Leben zu geniessen, noch weiter beschreibt; denn die Worte von וְהָנַּה bis עָשָׂה enthalten eine anticipirte Be-

zeic nung des Erfolges, welche V. 11. wiederholt wird, und dort eine angemessenere Stelle hat. In תַּרְתִּי לְמָשְׁךְ liegt eine Prägnanz: ich dachte nach und kam zu dem Entschluss, ich gedachte festzuhalten u. s. w. מָשַׁךְ wird bald nach d. Syr. durch „*erquicken*“, wie von Spohn, Hartmann (in Winer's Zeitschrift u. s. w. I. S. 43.), bald nach dem Arabischen durch „*stärken*“ gegeben, wie von Gesenius (im Lexic. und im Commentar zu Jes. 18, 2.). Dagegen scheint nur der Umstand Gewicht zu haben, dass es Koheleth nicht sowohl auf Stärkung und Erquickung des (müden, geschwächten) Körpers abgesehn war, wie er überhaupt keinen solchen moralischen Zweck dabei hatte, sondern einzig und allein auf sinnlichen Genuss. Andre z. B. Geier, Ramb., Rosenm. halten die rein hebr. Bedeutung „ziehen“ fest, welche den Sinn gibt: die Sinnlichkeit in fortwährenden, ununterbrochenen Genüssen ihre Genüge finden lassen. Denn der Ausdruck Wein ist als Vergnügungsmittel überhaupt genannt wie Ps. 104, 15. Jer. 5, 22. Zach. 10, 4. Dazu könnte man noch eine rabbin. Stelle משך אחר תענוגים, trahitur post voluptates i. e. iis indulget (bei Buxtorf Lexic. chald. p. 1273.) vergleichen. Die LXX. unpassend: *καὶ ἐσκεφάμην εἰ ἡ καρδία μου ἑλκύσει ὡς οἶνον τὴν σάρκα μου·* und Vulg. gegen den Text: cogitavi abstrahere *a* vino carnem meam, haben dieselbe Bedeutung angenommen. Am besten scheint die Bedeutung *„festhalten“* zu passen; die Sinnlichkeit beim Weine festhalten heisst: ihr unausgesetzt Genüsse gewähren, sie vom Geniessen nicht loslassen. Vergl. das lat. tenet aliquem libido, cupiditas, und das homerische *οἶνος ἔχει τινά* bei Passow u. d. W. *ἔχω*. — Die Worte וְלִבִּי נֹהֵג בַּחָכְמָה bilden eine Parenthese, wie das folgende וְלֶאֱחֹז beweist, was gleich לְמָשְׁךְ mit תַּרְתִּי zu verbinden ist. Zweifelhaft aber ist der Sinn

dieser Parenthese. V. d. Palm übersetzt mit Berufung auf das syr. ܢܗܰܓ suspiravit und das arab. نَهَجَ anhelavit prae lassitudine: animo meo sapientiae studio delassato. Andere wie Gesenius im Lex. und Hartmann (bei Winer a. a. O. S. 44.) nehmen für נֹהֵג die chaldäische Bedeutung „sich vertraut machen, gewöhnt sein" an, so dass der Sinn entsteht: ich hing der Weisheit an. Symm. ἵνα τὴν καρδίαν μου μεταγάγω εἰς σοφίαν· Bauer: animum meum dirigens ad sapientiam. Indess scheint die hebr. Bedeutung des Wortes den passendsten Sinn zu geben: mein Sinn leitete mich weislich d. h. ich wusste mit weiser Einsicht mir das zu bereiten und einzurichten, was irgend Genuss gewährt, um auf diesem Wege mir eine wahre Befriedigung zu verschaffen. Koheleth will damit auf die Umsicht aufmerksam machen, mit der er zu Werke ging, um seine Ansicht, dass man durch dergleichen Bestrebungen eines wahren Lebensgutes nicht theilhaftig werde, als desto zuverlässiger darzustellen. — Unter der Thorheit (סִכְלוּת) ist die Sinnenlust zu verstehen, die er V. 2. מְהֹלָל nennt. Man braucht aber bei derselben und dem Weine nicht mit Nachtigal und Kaiser an Salomo's Götzendienst und an seine Theilnahme an den fröhlichen Götzenopfermahlzeiten zu denken. — Die letzten Worte des Verses enthalten den Gedanken: ich wollte erfahren, was die Menschen wirklich mit solchem Vortheil betreiben, dass ihnen ein wahres, bleibendes Lebensgut zu Theil wird. מִסְפָּר Zahl, was sich zählen lässt, ist wenig, daher: Einige (Num. 9, 20.), wenig (Job. 16, 22. Jes. 10, 19.), מְתֵי מִסְפָּר wenig Leute (Gen. 34, 30. Deut. 4, 27. Ps. 105, 12.).

V. 4 ff. beschreibt Koheleth seine Bemühungen um Lebensgenuss umständlich und lässt V. 11. das Resultat

folgen. Der Verfasser nimmt hier unstreitig Rücksicht auf Salomo's prächtige Bauten z. B. die Errichtung eines königlichen Palastes (1 Reg. 7, 1.), eines Wohnhauses für Salomo's Gemahlinn (1 Reg. 7, 8.), und anderer herrlicher Bauwerke (1 Reg. 7, 2—7. 9, 1. 19. 10, 18 ff.). An den Tempelbau mit dem Chald. zu denken, ist unangemessen, weil der Tempel weder sinnliche Genüsse gewähren sollte, noch gewährte. — Von Salomo's *Weinbergen* wird bloss einer als dem Salomo gehörend angeführt (Cant. 8, 11.); Weinberge David's aber werden erwähnt (1 Chron. 27, 27.). Der Verfasser vergrössert mit Absicht, um dann das Resultat aufzustellen, auch die besten Mittel zum Lebensgenuss gewähren keine dauernde Befriedigung.

V. 5. Das Wort פַּרְדֵּס, welches nur nach Cant. 4, 13. Neh. 2, 8. vorkommt, und an diesen Stellen von LXX. παράδεισος· Syr. ܦܪܕܝܣܐ, Arab. بُسْتَان, wiewohl auch فِرْدَوْس im Arab. vorkommt, gegeben wird, ist ein Fremdling im semitischen Sprachstamme und stammt entweder (Rosenm. u. A.) aus dem Armenischen, oder (Gesenius u. A.) aus dem Persischen ab; das Letztere nimmt auch Jul. Pollux (Onom. IX, 3. 3.) an; *οἱ δὲ παράδεισοι, βαρβαρικὸν εἶναι δοκοῦν τοὔνομα, ἥκει καὶ κατὰ συνήθειαν εἰς χρῆσιν ἑλληνικήν, ὡς καὶ πολλὰ ἄλλα τῶν περσικῶν.* Nach Suidas, welcher es aus *παρά* und *δεύειν* entstanden sein lässt, wäre es rein griechisch, nach Simonis (Arcan. form.) rein hebräisch, nach Zirkel gar aus dem Pers. ins Griech. und von hier ins Hebr. gekommen. Auch im Chald. und Rabbin. kommt es vor; s. Buxtorf lex. chald. p. 1802. Die Bedeutung ist Baumgarten, Park mit grossen Bäumen, wie aus Neh. 2, 8. sich ergibt. Bei גַּן dagegen hat man an einen Garten

mit kleineren Gewächsen, Gemüsen, Blumen u. s. w. zu denken; vergl. die Zusammenstellung גַּן יָרָק Kohlgarten (Deut. 11, 10. 1 Reg. 21, 2.). Ein Königsgarten wird nun zwar öfters erwähnt (Jer. 39, 4. Neh. 3, 15. 2 Reg. 25, 4. vergl. 21, 18.), allein es ist unbestimmt, ob der Verf. diesen für eine salomonische Anlage hielt. — Uebrigens steht der Zusatz, dass Salomo seine Gärten mit allerlei *Frucht*bäumen bepflanzt habe, nicht müssig; diese gewähren den meisten Genuss, worauf es ihm eben ankam.

V. 6. Zweck der Anlegung von Teichen war nach dem zweiten Gliede die Bewässerung der Gärten. Ein Königsteich wird genannt Neh. 2, 14. und vom Teiche Siloah, den Josephus Teich Salomo's nennt, wird berichtet, dass er am Garten des Königs gelegen habe (Neh. 3, 15.); indess kann eine sichere Anwendung dieser Stellen auf die vorliegende nicht gemacht werden. — מֵהֶם bezieht sich auf מַיִם; aus diesem von Quellen und Regen gesammelten Wasser erhielten die Anlagen die Feuchtigkeit. — צֹמֵחַ nicht: sprossen lassen, sondern sprossen; man übersetze: den in Bäumen aufsprossenden Wald. Ebenso wird עָלָה aufschiessen mit dem Accus. der Sache construirt; vgl. Jes. 5, 6: עָלָה שָׁמִיר וְשַׁיִת, er (der Weinberg) schiesst auf in Dornen und Disteln; Prov. 24, 31.: עָלָה כֻלּוֹ קִמְשׁוֹנִים, er (d. Weinberg) schoss ganz in Disteln auf. Jes. 34, 13. Vgl. Gesenius Lehrgeb. S. 809.

V. 7. Um sich einen vollständigen Lebensgenuss zu verschaffen, muss der bequeme Orientale auch eine zahlreiche Dienerschaft haben. — קָנָה hier wohl nicht: kaufen, sondern überhaupt: erwerben, sich verschaffen. Die בְּנֵי בַיִת Söhne des Hauses sind solche Sclaven, welche einem Herrn von Sclavinnen, die er besass, waren ge-

boren worden. LXX.: οἰκογενεῖς· (Vgl. Gen. 15, 3.); gewöhnlicher ist die Bezeichnung יְלִידֵי בַיִת Hausgeborene (Gen. 14, 14. 17, 12. 23. 27. Jer. 2, 14.), wofür auch בְּנֵי אָמָה Söhne der Magd (Exod. 23, 12. Ps. 86, 16. 116, 16.). Diese werden hier neben den anderweitig erworbenen Sclaven noch besonders namhaft gemacht, weil sie die vertrautesten und treusten Diener und somit die besten Beförderer von Lebensbequemlichkeit waren. Die Erwähnung einer zahlreichen Dienerschaft Salomo's beruht wohl auf Stellen wie 1 Reg. 4, 26. 27. 10, 5. 9, 20. 21. 2 Chron. 9, 25. wenn man sie nicht lieber als freie Fiction betrachten will. Die Construction des Zeitw. im Sing. mit dem Subst. im Plur. wenn jenes nachsteht, ist selten und muss als Ungenauigkeit in der Darstellung gelten, welche bei jüngeren Schriftstellern sich nicht selten zeigt; vgl. Jer. 48, 15. Dan. 9, 24. Zach. 11, 5. Die Mehrzahl ist in solchen Fällen als eine zusammengehörige, einheitliche Totalität gedacht. Häufig dagegen ist diese Structur, wenn das Verbum voransteht, weil in diesem Falle der Hebr. gleichsam ohne Rücksicht auf den folgenden, noch nicht vor Augen stehenden Plural die einfachste Form d. i. die dritte Pers. Sing. wählte. Die Fälle, wo ein Plural bei כֹּל (Jes. 64, 10.), oder wo ein Zahlwort mit Pluralbedeutung und Singularform (1 Chron. 3, 4.), oder wo אֲשֶׁר, wenn es sich auf einen Plural bezieht (Koh. 1, 10. 16. Gen. 35, 26. 1 Chron. 2, 9. 3, 1. u. a. m.) mit dem Zeitwort im Sing. verbunden wird, erläutern sich von selbst. Vgl. Ewald's krit. Gramm. S. 643 f. Gesenius Lehrgeb. S. 713 f. — Ueber הַרְבֵּה s. z. Kap. 1, 16. — Dass die Könige der Hebr. auch Heerden besassen, geht hervor aus 1 Chron. 27, 25 ff. vgl. 1 Reg. 4, 23. 8, 63. — Unter den von Salomo an Reich-

thum Uebertroffenen sollen nach Cleric., Kaiser u. A. nicht bloss Saul und David gemeint sein, sondern zugleich auch die vordavidischen, jebusitischen Herrscher zu Jerusalem. Allein kaum möchte ein Hebräer auf den Gedanken gekommen sein, seine theokratischen Könige in eine Reihenfolge mit den kanaanitischen Königen zu stellen und mit denselben zu vergleichen; bei ihm begann das Königthum im heiligen Lande mit Saul. Vielmehr muss ein Verstoss des spätern Verf., für den es allerdings *viele* Könige zu Jerusalem gegeben hatte, angenommen werden. S. die Einl. §. 8, 2. Uebrigens berichten die histor. Bücher, dass Salomo zu seiner Zeit nicht seines Gleichen hatte (1 Reg. 3, 13. 10, 23.).

V. 8. Nach den historischen Büchern gewann Salomo theils durch Abgaben und Schiffahrt (1 Reg. 9, 28—10, 14.), theils durch Geschenke von befreundeten oder ihn besuchenden Personen (1 Reg. 9, 14. 10, 10. 25.) so viel, dass zu seiner Zeit Gold und Silber zu Jerusalem wie Steine geachtet wurden (1 Reg. 10, 27. 2 Chron. 1, 15.—9, 20.). — כָּנַס sammeln, im Hebr. ausser Jes. 28, 20. nur in den jüngern Büchern Kohel. 2, 26. 3, 5. Ps. 33, 7. 147, 2. Ez. 22, 21. 39, 28. 1 Chron. 22, 2. Neh. 12, 44. Esth. 4, 16. ist das aram. כְּנַס, כְּנֵשׁ, كَنَسَ; vergl. Dan. 3, 2. 3, 27. Buxtorf lex. chald. p. 1055 sq. 1058 sq. Castell. lex. syr. p. 422 sq. — מְדִינָה Stadt, Provinz nur in den späteren Büchern Kohel. 5, 7. Kön., Klagl., Esr., Nehem., Esth., Dan., Ezech. Nach 1 Reg. 4, 21. 24. mussten zahlreiche unterjochte Könige und Provinzen dem Salomo Tribut zahlen. — Sänger und Sängerinnen mochte es bei den Hebr. am königl. Hofe geben; denn Barsillai setzt sie am Hofe David's voraus (2 Sam. 19, 36.), und es war nicht ungewöhnlich, sich den Genuss bei fröhlichen Gelagen durch

Musik und Gesang zu erhöhen (Jes. 5, 12. Amos 6, 5. 6.). Dasselbe berichtet Athenäus (Lib. XII. p. 514. ed. Commelin.) vom persischen Hofe, indem er von den Weibern sagt: *αὗται τὰς μὲν ἡμέρας κοιμῶνται, ἵνα νυκτὸς ἐγρηγορῶσι· τῆς δὲ νυκτὸς ᾄδουσαι καὶ ψάλλουσαι διατελοῦσι.* — Das folgende שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת ist eine crux interpretum, welche die verschiedensten Erklärungen erfahren hat.

1) Man hat bei den Worten an *Geräthe* gedacht, vielleicht mit Rücksicht auf 2 Chron. 9, 15—20. So Aquila: *κυλίκιον καὶ κυλίκια·* Vulg. scyphos et urceos (beide viell. nach dem chald. שְׁדָא effudit); Symm. *μέτρων σχήματα καὶ ἐπιθήματα·* Jarchi: currus operti, feretra et lecticae. (Vgl. das talmud. שִׁדָּה currus ligneus pro equitatu mulierum bei Buxtorf lexic. chald. p. 2332.). Allein wie hätte wohl der Verfasser blosse Geräthe mit dem epitheton ornans „Ergötzungen der Menschensöhne" belegen können, während er bei andern ungleich ergötzlicheren Dingen sich mit einer einfachen Aufzählung derselben begnügt? Nimmt man jedoch שִׁדָּה Weibersessel metonymisch gesetzt für Weib, wie Frauenzimmer für Weibsperson, so könnte man das arab. فِرَاش lectus, grabbaton; mulier, coniux vergleichen. Ein angemessenerer Sinn entstünde unstreitig.

2) Andre haben die Bedeutung „*Musik*" nach dem arab. شَدَى cecinit, modulate recitavit angenommen. So wohl schon Graec. Venet.: *σύστημα καὶ συστήματα* (concentus musici?), Kimchi, Luther, Mercerus, Drusius, Bochart (Hieroz. Tom. III. p. 850. ed. Rosenm.), Clericus, Geier, Seb. Schmidt, Nachtigal u. A. Auch scheint hierher der Syrer zu gehören, welcher aber Personen versteht, indem er übersetzt: ܡܫܒܚܢܐ ܘܡܫܒܚܢܝܬܐ lauda-

tores et laudatrices; ebenso gibt er Ps. 68, 26. das hebr. נְגִנִים Saitenspieler. Auch diese Erklärung befriedigt nicht; denn offenbar will der Verf. mit dem Ausdruck תַּעֲנֻגוֹת בְּנֵי הָאָדָם das Vorzüglichste der Dinge, welche Lust bereiten, bezeichnen; dass aber dafür die Musik bei den Hebräern überhaupt und bei Salomo im Besonderen gegolten habe, ist nirgends gesagt, obwohl in den historischen Büchern viel von den Herrlichkeiten des salomonischen Hofes berichtet ist. Dazu möchte auch schwerlich עָשָׂה in diesem Zusamenhange mit einem Worte, was Musik bedeutet, sich zusammenstellen lassen.

3) Richtiger unstreitig ist von den meisten Auslegern bei dem schwierigen Worte an *Weiber* gedacht worden. Schon von vorn herein sprechen für diese Erklärung entscheidende Gründe. Weiber nämlich dürfen bei einem genussliebenden, orientalischen Könige nicht fehlen; sie gelten als die vorzüglichsten Freudenspenderinnen und werden auch als solche durch den Ehrennamen „Ergötzungen der Menschensöhne" bezeichnet. Schon diese auszeichnende Hervorhebung im Munde eines Morgenländers führt auf den Gedanken an Weiber. Ebenso steht Cant. 7, 7. die Liebe (אַהֲבָה) unter den Ergötzungen (תַּעֲנוּגִים) der Menschen. Dazu aber lässt der Verf. ja auch den Salomo sprechen, welcher als Weiberfreund namhaft geworden ist (vgl. 1 Reg. 11, 1 ff.). Es würde in der That befremden, wenn Salomo bei der Aufzählung seiner Freuden nicht auch seine zahlreichen Frauen erwähnt hätte. Mensehen verstehen auch die LXX.: *οἰνοχόον καὶ οἰνοχόας*· mit denen der Arab. übereinstimmt und Hieron. ministros vini et ministras, wahrscheinl. nach dem chald. שְׁרָא effudit. Allein die Etymologie des Wortes ist zweifelhaft. a) *Einige* Ausleger (Desvoeux, Kleuker, Mendelss., Heinem.) leiten es von שָׁדַד rauben ab

und erhalten den Begriff: erbeutete und zu Sclavinnen gemachte Frauen, Jungfrauen. Analoge Formen wären חִתָּה, לִבָּה, מִדָּה u. a. m. von חָתַת, לָבַב u. s. w. Dagegen spricht der Umstand, dass שָׁדַד *verwüsten*, nicht erbeuten heisst. Dazu sähe man auch nicht ein, warum der Verf. grade diesen Ausdruck für den allgemeinen Begriff „Frauen" gewählt hätte. Als ob nicht Salomo auch solche Frauen gehabt hätte, die nicht erbeutet waren und mit denen er sich vergnügte. b) *Andre* (Abenesr., Coccejus, v. d. Palm, I. D. Michaelis, Rosenm.) legen שַׁד mamma zum Grunde, und gewinnen den Begriff: mammatae, mammosae i. e. formosissimae scil. feminae. Der Name wäre hier nach den die Frauen auszeichnenden Körpertheilen entstanden, wie der Name נְקֵבָה mit נָקַב perforavit und רַחֵם, רַחֲמָה Mädchen (Jud. 5, 30.) mit רֶחֶם uterus zusammenhängt. In diesem Falle aber bliebe das Dag. f. unerklärt, sofern doch שַׁד auch bei Verlängerungen kein Dag. f. erhält, sondern von einer Radix ל"ה muss abgeleitet werden. c) Noch *Andre* (Ch. E. Schmidt nach I. D. Michaelis oriental. Biblioth. XIII. S. 93., wo man noch andere Erklärungsversuche findet) vergleichen das arab. سَدَّ II. IV. V. stamina telae disposuit (vgl. d. chald. שְׁדָא nevit Buxt. lex. chald. p. 2331.) und übersetzen: Weberinn und Weberinnen, was hier eine, freilich in diesem Zusammenhange nicht sehr passende, specielle Bezeichnung des allgemeinen Begriffs „Frauen" wäre. d) *Gesenius*, dem Kaiser folgt, führt das arab. سَيِّدَة domina an, welches wie بَعْلَة Ausdruck für Weib überhaupt sei. Für diese Annahme macht das Dag. f. Schwierigkeiten; denn sichere Beispiele, dass bei einer Rad. ע"י sich das Jod in Dag. f. zusammengezogen habe, möchte es kaum geben, am wenigsten in den jün-

gern Büchern, unter welche doch Koheleth gehört; hier ist vielmehr der umgekehrte Fall, die Auflösung eines Dag. f. in Chirek long., der gewöhnlichere. Die leichteste Erklärung scheint eine Vergleichung des arab. شَكَّ separatus fuit, seorsim mansit; سَكَّ occlusit VII. occlusus fuit, zu gewähren; שִׁדָּה also separata, occlusa; eine höchst passende Bezeichnung für Frauen eines orientalischen Königs, welche in engem Gewahrsam (Harem, Serail) gehalten werden. Analog ist בְּתוּלָה Jungfrau, von بَتَلَ separavit VII. separatus fuit. Die passivische Bedeutung hat שִׁדָּה wie בִּנָּה, זִמָּה, מִלָּה, סִבָּה von בָּנָה, זָמַם u. s. w. das, was erbeutet, gesonnen, geredet u. s. w. wird, worden ist. Die Verdoppelung des Wortes soll eine Vielheit ausdrücken. Sonst stellt der Hebr. zu diesem Zwecke das Mascul. und Femin. zusammen. (Jes. 3, 1. Nah. 2, 13. Jes. 11, 12. Deut. 32, 19. Jes. 22, 24. Zach. 9, 17.).

V. 9. Ueber גְּדַלְתִּי וְהוֹסַפְתִּי s. z. Kap. 1, 16. — גָּדַל auch vom Zunehmen in Besitzthümern, Reichthümern wie Gen. 24, 35. 26, 13. und גָּדוֹל vom reichen Hiob Job. 1, 3. Vgl. 1 Reg. 10, 23. wo es heisst: Und der König Salomo war grösser als alle Könige der Erde an Reichthum und Weisheit. — עָמַד verbleiben, wie Vulg. richtig: perseveravit mecum. (Vgl. Jes. 47, 12. Jer. 48, 11. Deut. 10, 17.). Der Gedanke ist: Trotz dessen, dass ich Thörichtes (V. 2. 3.) betrieb, blieb ich doch der kenntnissreiche, lebensweise Salomo und um so eher sollte man denken, dass mir volle Lebensbefriedigung zu Theil geworden wäre; und doch war dem nicht so. Andre wie Heinem., Kaiser nach d. Chald. geben das zweite Hemistich: stabat a parte mea, sie stand mir dem nach

Lebensgenuss Strebenden bei. Allein dieser Gedanke stünde hier zu spät und wäre obenein eine schleppende Wiederholung aus V. 3.

V. 10. Ueber Salomo's üppiges Leben vgl. 1 Reg. 4, 22 ff. 10, 5. — Den Augen ist ein Verlangen beigelegt, weil in ihnen die Sehnsucht, Begierde sich sichtbar ausspricht. Vgl. Ps. 145, 15.: עֵינֵי כֹל אֵלֶיךָ יְשַׂבֵּרוּ die Augen Aller hoffen auf dich; 1 Reg. 20, 6.: מַחְמַד עֵינֵיהֶם Begehren der Augen, wie ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν (1 Joh. 2, 16.). Daher ist auch von einer Sättigung und Unersättlichkeit der Augen die Rede (Kohel. 1, 8. 4, 8. Prov. 27, 20.). Der sinnliche Naturmensch bildet überhaupt seine Ausdrucksweise nach der nächsten sinnlichen Anschauung und legt die Zustände und Thätigkeiten dem bei, an dem er sie sinnlich wahrnimmt. Daher die häufig im A. T. wiederkehrenden Formeln: das Auge sieht, schläft, weint, freut sich, das Ohr hört, die Nase riecht, der Fuss geht, die Hand schlägt u. s. w. — Mit לֵב werden alle geistigen Regungen in ihren Zuständen und Richtungen bezeichnet; daher kann es häufig durch „*Sinn*“ gegeben werden. Ich hielt meinen Sinn u. s. w. heisst: Ich liess meinen Sinn für Freude auf das sich richten, was ihn freudig erregen konnte. — מִן drückt die Herkunft eines Dinges von einem Dinge aus; daher auch oft die Ursache, den Grund von etwas, wie hier: meine Freude (לֵב שָׂמֵחַ) ging hervor aus, hatte ihren Grund in meinen Unternehmungen (עָמָל) für Lebensgenuss. Vgl. Ps. 28, 7.: מִשִּׁירִי אֲהוֹדֶנּוּ aus meinem Leide soll ihm Lob entstehen; Ps. 76, 7. Job. 7, 14. — חֵלֶק Theil, Antheil, dann überhaupt das, was Jemand von irdischen Gütern als seinen ihm verliehenen Antheil davon trägt: bei Koh. nach V. 21. 3, 22. 5, 17. 18. 9, 9. Sinn: Ich hatte von allen meinen

Unternehmungen (מִכָּל־עֲמָלִי) nicht mehr, als den momentanen Genuss, die momentane Ergötzung; mehr ward mir nicht zu Theil (זֶה חֶלְקִי); keinesweges also gewährte mir mein mühvolles Streben ein bleibendes Gut. Schmidt denkt sich unter diesem Gute *ewigen Nachruhm, Unsterblichkeit seines Namens,* nach der Koheleth gestrebt habe. Gewiss mit Unrecht! Vgl. Kap. 3, 22. 5, 17. Job. 20, 29. 31, 2. Wenn es in einigen Stellen wie Ps. 16, 5. 17, 14. u. a. m. heisst: Gott ist mein Theil, so will das sagen: Ich betrachte Gott als das höchste Gut und die Verbindung mit ihm als das Vorzüglichste.

V. 11. Enthält Koheleth's Urtheil über jene V. 4—10. geschilderten, Lebensgenuss abzweckenden Unternehmungen. — פָּנָה sich zu etwas *wenden,* dann *blicken, betrachten.* מַעֲשֶׂה und עָמָל unterscheiden sich so, dass jenes die Schöpfungen, Anlagen u. s. w., dieses die darauf verwendete Arbeit und Mühe bezeichnet; daher ist zu dem letzteren noch לַעֲשׂוֹת hinzugefügt: ich betrachtete meine Werke und die Mühe, die ich mir bei ihrer Ausführung (לַעֲשׂוֹת) gegeben hatte. — Ueber הֶבֶל s. z. Kap. 1, 2., über רְעוּת רוּחַ z. Kap. 1, 15. und über יִתְרוֹן Kap. 1, 3. — Der Sinn ist: Als ich eine Betrachtung meiner Unternehmungen anstellte, um zu sehen, was ich mir eigentlich erstrebt hätte, fand ich, dass ich kein bleibendes Gut (יִתְרוֹן) erworben, mithin für nichts (הֶבֶל, רְעוּת רוּחַ) mich angestrengt hatte. Dieses Urtheil erläutert Koheleth im Folgenden so: Ich sah ein, dass die Früchte meiner Bemühungen nicht mir (V. 22.) sondern Andern, vielleicht in Vergleichung mit mir Unwürdigen, zu Theil würden (V. 18. 19. 21.), und dass ich vergeblich mir es hatte sehr sauer werden lassen (V. 23.). Doch nicht nur die Nichtigkeit meines Strebens begriff ich, sondern ich hatte sogar noch den Nachtheil, dass jene Einsicht

mir Lebenshass einflösste, mich unmuthig machte (V. 17. 20.) und mich jenes Missverhältniss der Bestrebungen zu ihren Erfolgen als ein grosses Uebel tief empfinden liess (V. 21.). Ebenso ging es Koheleth mit dem Streben nach Weisheit; er machte dabei nicht nur keinen bleibenden Gewinn, sondern hatte sogar Nachtheil (Kap. 1, 13—18.)

V. 12. Die meisten Ausleger lassen hier einen neuen Abschnitt angehen, allein, wie es scheint, unnöthiger Weise. Denn auf genauen Zusammenhang der Rede Koheleth's von V. 12. an mit der voranstehenden Schilderung V. 4—11. führt schon der Umstand, dass der Verf. das V. 11. über seine Unternehmungen ausgesprochene Urtheil V. 17 ff. wieder aufnimmt und weiter zu begründen sucht; V. 12—16. als dazwischenliegend müssen daher als zusammenhängend mit der ganzen Erörterung betrachtet werden. Der Gedankengang ist nach dieser Annahme folgender: Wenn ich nach Ausführung jener Unternehmungen über die Weisen und Thoren nachdachte (V. 12.), und nun zwar einsah, dass jener bequemer durch das Leben kommt, als dieser (V. 13. 14.), zugleich aber doch auch erkannte, dass beide ein und dasselbe Schicksal trifft (V. 15. 16.), so ward ich unmuthig, weil ich, der Weise, nicht mehr erstrebt hatte, als was den Thoren zu Theil wird (V. 17. 18.). Diesen Unmuth aber vermehrte noch der Gedanke, dass mein Nachfolger, der vielleicht ein Thor sein wird, die Früchte meiner Unternehmungen geniessen wird (V. 18. 19.). Ich überzeugte mich also durch die Erfahrung vollständig von der Nichtigkeit des menschlichen Strebens (V. 17.). Demnach braucht man nicht anzunehmen, dass Koheleth hier eine neue Beschreibung seines Strebens nach Weisheit habe geben wollen, was er schon Kap. 1, 13—18.

gethan hatte. — *Weisheit* und *Thorheit sehen* heisst: das Wesen, die Merkmale und den Werth beider sowie die Erfolge ihrer Anwendung im Leben vergleichend betrachten; vgl. z. Kap. 1, 17 — Das zweite Hemistich ist höchst verschieden aufgefasst worden. Die Versionen variiren sehr und gewähren für die Erklärung keine Hilfe; man s. sie bei Spohn und Rosenm. Nach Grot., Rosenm. u. A. soll der Sinn sein: Wer kann nach mir, dem grossen Könige, noch mehr Erfahrungen machen, welche ihn mehr Weisheit einsammeln und richtiger über das Leben urtheilen liessen, als ich? Nach Geier, Ramb., Dathe, Bauer u. A. dagegen: Was wird mein Nachfolger mit meinen Anlagen machen? wird er nicht den Genuss davon haben? u. s. w., v. d. Palm stellt das zweite Hemistich vor das erste, ändert אַחֲרֵי הַמֶּלֶךְ in אַחֲרֵי הָמְלַךְ, fasst מלך in der Bedeutung des arab. مَلَكَ possedit und übersetzt: nam quicunque mihi successurus est, hic omnia, quae ante ipsum facta sunt, possidebit. Spohn endlich will das zweite Hemistich gar zu Kap. 1, 9. gestellt wissen. Anderer Erklärungsversuche nicht zu gedenken. Vielleicht ist folgende Erklärung die einfachste. Man denke sich zu הָאָדָם aus dem Folgenden (עָשׂוּהוּ) den Begriff „thun" hinzu und übersetze: denn was wird der Mensch thun, welcher nach dem Könige kommen wird d. i. mein Nachfolger sein wird? Das was man schon vor ihm gethan hat; d. h. die Erfahrung lehrt, dass die Nachfolger bloss geniessen, was die Vorgänger merklich gesammelt haben. Koheleth hatte mit Weisheit (V. 3. 9. 19.) viel Schönes geschaffen, sah aber ein, dass er für den Nachfolger sich gemüht habe (V. 18.) und vermuthete, dass dieser nach der Weise der Nachfolger (V. 12.) die vom Vorgänger gesammelten Güter thöricht

(V. 19.) durchbringen werde. Bei dieser Erklärung scheint nun zwar der Begriff des „Thörichten“ in das zweite Hemistich hineingetragen; allein man muss 1) den Zusammenhang mit dem ersten Hemistich berücksichtigen und 2) mit dem Chald. zu V. 18. eine Anspielung auf Rehabeam annehmen, den die Geschichte nicht vortheilhaft schildert (2 Chron. 12, 14. 13, 7.). Das Unpassende einer solchen Aeusserung in Salomo's Munde ist ein Verstoss des späteren Verfassers, welcher den Rehabeam nicht anders kannte. Diese Auffassung scheint auch Koheleth's verdächtigende Aeusserung über seinen Nachfolger (V. 19.) zu bestätigen, und schon in dem Ausdruck הָאָדָם hier und V. 19. begründet zu liegen. Um nun beide Hemistichien richtig zu verbinden, muss man die Bedeutung von כִּי festhalten. כִּי *denn*, begründet allemal das Vorhergehende. Hier also begründet die Erfahrung, dass die Nachfolger das (thöricht) durchbringen, was die Vorgänger weislich gesammelt haben (zweites Glied), jene Vergleichung des Weisen und Thoren (erstes Glied). Wenn ich bedachte, will Koheleth sagen, dass ein Thor mich den Weisen beerben sollte, so befremdete mich das und ich fühlte mich veranlasst zu einer Vergleichung der Weisheit und Thorheit, um zu sehen, ob denn der Weise nicht einen Vorzug vor dem Thoren habe, oder ob seine Bestrebungen und Schicksale so nichtig seien, wie die des Letzteren. Da kam ich leider zu dem Resultat, dass bei aller meiner Weisheit, die ich in meinen Unternehmungen gezeigt hatte, ich doch eben so gut wie der Thor kein bleibendes Gut gewonnen hatte. Man kann nun mit Geier, Rosenm. u. A. das zweite Hemistich in Parenthese stellen, sofern es bloss die Veranlassung angibt, welche Koheleth zu jener Vergleichung der Weisheit und Thorheit brachte.

V. 13. יִתְרוֹן hier Vorzug, welcher auf einem Vortheil, Gewinn beruht; s. z. B. Kap. 1, 3. Die Vergleichung der Weisheit mit Licht, und der Thorheit mit Finsterniss ist höchst angemessen. Gleichwie nämlich *Licht* die Gegenstände erkennen und unterscheiden lässt und dem Menschen dazu dient, ohne anzustossen und zu straucheln, sich zu bewegen und zu handthieren, ebenso lässt die *Weisheit* das Schädliche und Nützliche richtig erkennen und unterscheiden, jenes vermeiden, dieses erwählen und fördert eine angemessene Einrichtung und Führung des Lebens; der Weise weiss sich so angemessen im Leben zu führen, wie der im Licht Wandelnde sich geschickt zu bewegen versteht. Das Gegentheil findet Statt bei der Finsterniss und Thorheit. Daher heissen weise Aussprüche „*Licht*“ (Ps. 119, 105. Prov. 6, 23.), Unwissenheit dagegen wird Finsterniss genannt (Job. 37, 19, vgl. 12, 25.). Den Vortheil einer bequemen, angemessenen Lebensführung also gewährt nach Koheleth die Weisheit. Man darf aber diese Aeusserung nicht mit Schmidt als eine sarkastische gegen die Weisheit gehende auffassen; denn auch an andern Stellen räumt der Verf. dem Weisen Vorzüge vor dem Thoren ein (Kap. 6, 8. — 7, 4–6. 11. 12. 19. 8, 1. 9, 17. 18. 10, 1—3. 12.), nur soll man nicht eifrig nach der Weisheit streben (Kap. 1, 13—18.); denn sie ist eine freie Gabe Gottes, wie alle anderen Güter (Kap. 2, 26.).

V. 14. Ausführung und Beschränkung der V. 13. gethanen Aeusserung. — Bei בְּרֹאשׁוֹ denken Abenesra, Geier, Spohn u. A. daran, dass der Weise seine Augen an einem sehr hohen Orte habe und Alles um sich her wahrnehme, übersehe. Allein der Gedanke ist wohl einfacher der: der Weise hat seine Augen auf dem rechten Flecke (בְּרֹאשׁוֹ), d. h. er braucht seine intellectuellen

Anlagen, um sich Vortheile im Leben zu verschaffen; sie sind für ihn wirklich und zwar nicht umsonst vorhanden. Bei dem Thoren dagegen ist es so gut, als habe er keine Augen, keine intellectuellen Anlagen, weil er sie niemals benutzt; daher stösst er überall an, hat Schaden und gleicht einem in Finsterniss Wandelnden. — גַּם lässt sich häufig, besonders in adversativen Sätzen durch „gleichwohl" geben z. B. Kap. 3, 13. 4, 8. 16. 5, 18. 6, 7. 9, 13. — מִקְרֶה in der Bedeutung „Schicksal, Verhängniss" nur bei Koheleth; vgl. Kap. 2, 14. 15. 3, 19. 9, 2. 3. LXX. richtig: *συνάντημα*· Vulg. frei: interitus. Auch anderwärts kommt der Gedanke vor, dass die Menschen, gute und böse, ein Schicksal haben (Kap. 9, 2. 3.); sie sterben alle und haben nicht einmal vor dem Viehe einen Vorzug (Kap. 3, 19. Ps. 49, 11.).

V. 15. Ueber אָמַר בְּלִבִּי s. z. Kap. 1, 16. — Das Pron. separat. vor dem Suffixo derselben Person hebt dieses stark hervor: auch *mir*. Vgl. Ps. 9, 7. Num. 14, 32. 1 Reg. 21, 19. Gesenius Lehrgeb. S. 727. — אָז, welches Houbig. in אַף verwandelt und v. d. Palm, Spohn u. A. nach den Versionen und einigen Codd. auslassen, weil es aus dem voranstehenden אֲנִי könnte entstanden sein, steht hier wie unser *da;* warum bin ich *da* so weise geworden? Es erscheint auch hier als Zeitpartikel und geht auf die Vergangenheit; man fasse es nur so: Wenn die Weisheit keine besseren Folgen hat, warum bin ich *vorher* so weise geworden? — יוֹתֵר eigentlich Gewinn, Vortheil (Kap. 6, 8. 11. 7, 11.), dann Adverb. übrigens (Kap. 12, 9. 12. Esth. 6, 6.), überaus, sehr (Kap. 7, 16.); als Adverb. bloss später wie יֶתֶר vorzüglich (Dan. 8, 9. Jes. 56, 12.), יַתִּירָה (chald. Dan. 3, 22. 7, 7. 19.) und d. syr. ܝܬܝܪ (Castell. lex.

syr. p. 391.). — Ueber הֶבֶל zur Bezeichnung unangemessener Schicksale s. z. Kap. 1, 2.

V. 16. Darin besteht die Nichtigkeit, dass der Weise so gut wie der Thor dem Nichtsein anheimfällt und auch nicht einmal in der Erinnerung der Nachwelt fortlebt. Vergl. Ps. 49, 11.: „Weise sterben, allzumal Thoren und Alberne gehen dahin und überlassen Andern ihr Vermögen“. Ueber den Gedanken, dass die Vorwelt bei der Nachwelt auch nicht einmal ein Dasein in der Erinnerung hat und über die Form des stat. constr. זִכְרוֹן s. z. Kap. 1, 11. — עִם mit, *und*, aber wie das lat. cum nur von Dingen, welche in einem zusammengehörigen Verhältniss stehen; hier in sofern passend als der Weise und Thor in Betreff der Schicksale in eine Kategorie gestellt werden; vgl. 1 Chron. 25, 8. Ps. 104, 25. 115, 13. Die meisten Ausleger geben עִם vergleichend durch „wie“; vgl. Kap. 7, 11. Ps. 73, 25. Joh. 9, 26. 40, 5. Vulg. similiter ut; was denselben Sinn gibt. — בְּשֶׁ mit folg. Dag. f. in eo, quod, eo quod wie בַּאֲשֶׁר in den älteren Büchern. — Ueber כְּבָר s. z. Kap. 1, 10. אֵיכָה, אֵיךְ *wie*, zum Ausdruck des Unwillens und Schmerzes (Gen. 39, 9. 2 Sam. 1, 25. 27. Prov. 5, 12. Thren. 1, 1.).

V. 17. Der Umstand, dass der Weise nicht einen grösseren Lebensgewinn macht als der Thor, erzeugte in Koheleth einen Widerwillen gegen das Leben und das menschliche Treiben, welches sich dadurch, auch wenn es weise ist, als erfolglos darstellt. — שָׂנֵא Widerwillen gegen etwas haben (Jes. 1, 14. Amos 5, 12.). Vulg. taeduit me vitae meae. — רַע mit עַל *misfällig*, sonst רַע בְּעֵינַיִם (Jer. 40, 4.). Symm. *κακὸν μοι ἐφάνη τὸ ἔργον κτλ.* עַל ist gesetzt, um das Niederbeugende, Lastende dieser unangemessenen Lebensschicksale auszudrücken. — Unter מַעֲשֶׂה versteht Koheleth die mensch-

lichen Bestrebungen wie Kap. 1, 19. Das Uebrige s. z. Kap. 1, 2. 14.

V. 18. Koheleth kommt auf das (V. 4—10.) behandelte Thema zurück und begründet das (V. 11.) über seine Bestrebungen ausgesprochene Urtheil; sie erscheinen ihm darum nichtig, weil der Nachfolger die Früchte derselben geniesst. Grotius erinnert nicht unpassend an ein griech. Epigramm: Ὦ τοῖς κληρονόμοις πλούσιε, σοὶ δὲ πενῆς. — עָמָל Mühe, dann auch das mit Mühe, mühvoll Erworbene wie V. 10. 19. Unpassend LXX.: μόχθον· Vulg. detestatus sum omnem industriam meam. — Zu dem mit dem Accus. construirten Adj. verb. ist das Hilfszeitwort הָיָה hinzuzudenken, wie oft, z. B. V. 22. 3, 9. 4, 8.; sonst setzt der Verf. auch das Verbum in demselben Zusammenhange wie V. 11. 19. 20. 5, 17. s. d. Einl. §. 7, 2. — Für die Form אַנִּיחַ muss die Rad. נָיַח angenommen werden, nicht nach Geier נוּחַ, in welchem Falle das Dag. f. unerklärlich blieb. — Die Formel שֶׁיִּהְיֶה אַחֲרַי ist soviel als שֶׁיָּבוֹא אַחֲרַי הַמֶּלֶךְ in V. 12.

V. 19. Wenn Koheleth's Unmuth schon durch die Gewissheit, dass er für den Nachfolger sich gemüht habe, erregt wurde, so musste er sich durch den Gedanken, dass dieser vielleicht ein unwürdiger Mensch sein werde, noch steigern und er ruft daher über diesen Umstand im Besondern sein „nichtig“ aus. Dass der Vers eine Anspielung auf Rehabeam enthalte, scheint nicht zweifelhaft; s. z. V. 12. — שָׁלַט gewöhnl. mit בְּ, worin herrschen, Herr sein (Kap. 5, 18. 6, 2. 8, 9.) kommt mit seinen Derivaten שַׁלִּיט gewaltig (Kap. 7, 19. 8, 8. 10, 5.) und שִׁלְטוֹן Herrschaft vgl. Sultan (Kap. 8, 4. 8.) meistens nur in den jüngsten Büchern des A. T. z. B. Dan., Esr., Nehem., Esth. vor; im Aram. z. B. im chald. Daniel ist es sehr häufig. — חָכַם entweder intransit.

„weise sein“ in Bezichung auf etwas, hier עָמַל, oder transitiv etwas „weise machen, beginnen und ausführen“; im Aram. construirt sich das Wort mit dem Accus. aber in der Bedeutung „erkennen, wissen.“ Um so mehr musste Koheleth's Unmuth erregt werden, je mehr Mühe und Weisheit er bei seinen Unternehmungen angewendet hatte.

V. 20. Da nach der Erfahrung dem menschlichen Streben nicht die gewünschten Erfolge entsprechen, so suchte Koheleth auch alle Erwartungen, die er von seinen Unternehmungen gehabt hatte, zu unterdrücken und zu verbannen. — סָבַב sich wenden, an etwas gehen (wie Kap. 7, 25. 1 Sam. 15, 27.), sonst פָּנָה in gleichem Sinne (Kap. 2, 12.). — יָאַשׁ Ni. verzweifeln; in dieser Bedeutung nur in den jüngeren Büchern (Job. 6, 26. Jes. 57, 10. Jer. 2, 25. — 18, 12.). Im Talmud und Rabb. ist (nach Buxtorf lex. chald. p. 926.) das Hitp. sehr häufig in der Bedeutung „zweifeln“, so wie יֵאוּשׁ, נוֹאָשׁוּת Verzweiflung. Die Bedeutung „abstehn“, die das Wort in einem älteren Buche (1 Sam. 27, 1.) hat, passt wegen עַל nicht. LXX.: *τοῦ ἀποτάξασθαι·* Syr. falsch: ܠܡܫܒܘܩ ad relaxandum etc. Vulg. frei: unde cessavi renuntiavitque cor meum ultra laborare sub sole. Man darf jedoch Verzweiflung nicht im strengsten Sinne fassen; es heisst bloss: ich zweifelte so, dass ich, als ich über die menschlichen Schicksale nachgedacht hatte, keinen bleibenden Gewinn von meinen Unternehmungen erwartete.

V. 21. Diese Zweifel begründet (כִּי) und rechtfertigt die Erfahrung, dass der Mensch, auch wenn er in seinem Streben weise und glücklich gewesen ist, doch die Früchte davon nicht geniesst, sondern Andern überlassen muss. — Die Substt. mit בְּ sind statt der Adjj.

gesetzt wie Ps. 29, 4. 30, 6. 77, 14. — Ueber die Bedeutungen von כִּשָּׁרוֹן, was sich nur nach Kap. 4, 4. 5, 10. vgl. Kap. 10, 10. 11, 6. Esth. 8, 5. findet, sind die Ausleger nicht einig. Einige (Schmidt, Nachtig., Umbr.) finden nach Symm. γοργότης· LXX.: ἀνδρία· Arab. شَجَاعَة Tapferkeit, den Begriff der Kraftanstrengung darin, was sich jedoch etymologisch nicht rechtfertigen lässt und z. Kap. 5, 10. auch nicht passt. Andre (Seb. Schmidt, Geier, Rambach, v. d. Palm) dem Chaldäer: צְדָקוּ und dem chald. Sprachgebrauche (כְּשַׁר angemessen, recht sein) folgend geben dem Worte die Bedeutung „rectitudo", was mit Esth. 8, 5. stimmt. Noch Andre endlich (Spohn, Bauer, Gesen., Rosenm.) legen das syr. ܨܡܚ glücklich sein, ܨܡܘܢܐ, ܨܘܡܢܐ Glück, Gedeihen zum Grunde und geben dem hebr. Worte dieselbe Bedeutung. Diese passt am besten zu Kap. 5, 10. und muss auch hier angenommen werden. Vgl. auch כּוֹשָׁרָה Glück (Ps. 68, 7.). Uebrigens ist das Wort im Aramäischen (vgl. Buxtorf Lexic. chald. p. 1103 seq. Castelli Lexic. syr. p. 440.) sehr häufig und muss im Hebräischen als Aramaismus gelten. — Koheleth widerspricht sich übrigens mit dieser Aeusserung von glücklichen Unternehmungen keineswegs; denn es kann Jemand in seinen Unternehmungen recht glücklich sein, es kann ihm Alles recht gut von Statten gehen, ohne dass er damit eine volle Befriedigung oder ein bleibendes Gut gewonnen zu haben braucht. — Ueber חֶלֶק s. z. V. 10. Das Suffix. dabei geht auf den zweiten אָדָם, den Beerbenden und das bei יִתֵּן auf עָמָל; man übersetze: dem Menschen, welcher sich nicht damit gemüht, muss er es (עָמָל das Erworbene) abtreten als seinen Theil; dieser trägt als Gewinn (חֶלֶק) davon, was jener gesammelt hat. So נָתַן mit 2 Accus.

Ps. 2, 8. 18, 41. Abenesra dagegen, dem Bauer folgt, löset יִתְּנֶנּוּ auf in יִתֵּן לוֹ und bezieht das Suffix. bei חֶלְקִי auf den ersten אָדָם: dem Menschen, welcher sich nicht gemüht, ihm muss er geben seinen Theil d. i. das was er selbst als Gewinn davon tragen sollte. Abgesehn von der lästigen Wiederholung des Dativ, so steht das Suff. bei נָתַן auch nur selten dativisch. Ueber רָעָה רַבָּה grosser Uebelstand s. d. Einl. §. 7, 1.

V. 22. Die Frage verneint stark, dass der Mensch etwas von seinen Anstrengungen habe, da ja die Früchte derselben Andern zu Theil werden (V. 21.). — הֲוָיָה hier „werden“ (LXX.: γένεται·) ist poet. und chald. Form für הָיָה; Kap. 11, 3. findet sich die noch stärker aramaisirende Form יְהוֹא für יִהְיֶה, welche bloss von dem chald. הֲוָא kann abgeleitet werden. Vgl. über Form und Bedeutung des Wortes Neh. 6, 6. Job. 37, 6. — בְּכָל־עֲמָלוֹ nicht: von all seiner Müh, wie Geier (der dem בְּ die Bedeutung ex, de gibt), Spohn, Schmidt, Nachtig. und A. wollen, sondern: durch all seine Müh; was verschafft, lässt ihm diese zu Theil werden? — Ueber רַעְיוֹן Streben s. z. Kap. 1, 14. und über das Praesens הוּא עָמֵל z. Kap. 2, 18. — Gedankenparallele: Ja Nichtiges betreibt er (der Mensch) eifrig; er häufet und weiss nicht wer es nimmt.“ (Ps. 39, 7.).

V. 23. Nicht nur erreicht der Mensch durch seine Anstrengungen das Gewünschte nicht, im Gegentheil treffen ihn, den eifrig Strebenden, zahlreiche und mannichfaltige Unannehmlichkeiten; um so mehr musste Koheleth das Menschenleben als nichtig bezeichnen. — Ueber die Wörter s. z. Kap. 1, 13. 18. — Die Ausdrücke: „seine Tage sind Schmerzen, sein Geschäft ist Kummer“ wollen sagen: sein Leben ist so voll Schmerz, sein Geschäft mit so viel Kummer verbunden, dass jenes selbst Schmerz,

dieses selbst Kummer kann genannt werden. Häufig werden abstracte Subst. so gebraucht, um den Sinn zu verstärken, z. B. Kap. 10, 13.: des Weisen Worte sind Anmuth d. h. sehr anmuthig; Ps. 5, 10.: ihr Herz ist Frevel d. h. so voll Frevels, dass es selbst als Frevel bezeichnet werden kann; Ez. 2, 7. 8.: ihr seid Widerspenstigkeit, sei du nicht Widerspenstigkeit! Ps. 35, 6.: ihr Weg sei Finsterniss! Ps. 109, 4.: ich bin Gebet. 1 Sam. 25, 6. Der Gedanke ist: der ein eifriges Wirken liebende Mensch ist immer voll Kummer und Sorge, ob etwas Beschlossenes gelingen werde oder nicht, ob er etwas Gewünschtes erreichen oder etwas Erworbenes verlieren werde; er grämt sich, wenn er um Etwas gekommen oder wenn ihm Etwas mislungen ist; kurz er befindet sich in dem Zustande einer dauernden geistigen Unbehaglichkeit. Wie nichtig ist sein Treiben! Auch zur Zeit der Ruhe (בַּלַּיְלָה) sinnt er rastlos (לֹא שָׁכַב לִבּוֹ) auf neue Pläne und auf die Fortführung begonnener Unternehmungen.

V. 24. Da das menschliche Streben das Gewünschte nicht gewährt (V. 21. 22.), sondern vielmehr das Gegentheil davon erzeugt (V. 23.), so kann der Mensch auch nicht selbstthätig Lebensglück sich schaffen, sondern muss es als ein freies Geschenk Gottes ruhig erwarten. — Das erste Hemistich drücken Syr., Chald., Arab. und auch Vulg. so aus: nichts ist besser für den Menschen, als dass er esse u. s. w. Ihnen folgen die meisten Ausleger und suppliren vor שֶׁיֹּאכַל bald כִּי אִם (Hieron., Grot., v. d. Palm, Bauer u. A.), bald מִן (Spohn, Gesen. im Lehrgeb. S. 837.); allein richtig erinnern Geier und Rosenm., dass diese Ellipse zu hart sei und man auch לְאָדָם für בְּאָדָם erwarten würde, wie V. 3. 8, 15. Man übersetze daher: nicht (gibt es, entsteht,

wird geschaffen) Glück durch den Menschen, dass er nämlich esse u. s. w., d. h. der Mensch vermag nicht selbstständig Lebensglück zu erstreben, der Eintritt desselben hängt vielmehr von Gott ab. Essen und trinken ist s. v. a. das Leben geniessen; s. Einl. §. 7, 1. und über רָאָה geniessen z. V. 1. — Für מִיַּד הָאֱלֹהִים הִיא sonst מַתַּת אֱלֹהִים הִיא das ist eine Gabe Gottes (Kap. 3, 13. 5, 18.), wo Koheleth denselben Gedanken ausspricht.

V. 25. Die Behauptung, dass der Mensch nicht Urheber seines Glückes sei, belegt Koheleth mit seiner Erfahrung; er habe doch, versichert er, das Leben so genossen, wie nicht leicht Jemand ausser ihm; allein er sei keinesweges auch der Urheber seines Glücks gewesen; denn seine Unternehmungen für Lebensgenuss waren nichtig (V. 11.), und erweckten ihm sogar manche Seelenunbehaglichkeit (V. 17. 18.). — אָכַל essen steht als ein Hauptgenuss für geniessen überhaupt, wie Kap. 5, 18. 6, 2. Jes. 1, 19. Job. 21, 25. — חוּשׁ geben LXX. Syr. Arab. Spohn, welcher nach Houbig. יְשָׁתָה lieset, durch „trinken", was sich jedoch etymologisch nicht rechtfertigen lässt. Aquila: φείσεται scheint חָוַשׁ mit יָחוּם verwechselt zu haben. Symm. unbestimmt: ἀναλώσει. Eine Anzahl Ausleger, wie Grot., Geier, Ramb., Schelling u. A. halten die hebr. Bedeutung „eilen, beschleunigen" fest und nehmen an, dass damit Koheleth's promptes Verfahren beim Geniessen des Lebens bezeichnet sei. Gezwungen! Noch weniger genügt van der Palm, welcher יָחוּשׁ lieset und das arab. حَظَّ commodorum copia ac felicitate praeditus fuit vergleicht. Besser vergleichen die meisten Erklärer das chald. חוּשׁ sensit, sensibus percepit (s. Buxtorf Lexic. chald. p. 725.

Hartmann Supplemm. ad Gesen. lex. p. 13. 14. und in Winer's Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie I. S. 38.) und geben ihm die Bedeutung: sinnlich geniessen. Vergl. das arab. حَسَّ sensit; حِسٌّ, حَاسَّةٌ sensus, so wie das syr. ܚܫܐ Leidenschaft, welches 1 Thess. 4, 5. dem griech. πάθος entspricht. — חוץ מִן ausser, nur hier und im Talmud. und Rabbin. wo es häufig ist; vergl. Tr. Berach. 33, 2. wo es heisst: הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים d. i. Alles ist in Gottes Gewalt ausser der Furcht Gottes. Sanhedr. f. 74, 1. Es ist ganz das chald. בַּר מִן ausser, in den Targg. z. Jes. 43, 11. 45, 5. 6. 21. Hos. 8, 2. 13, 4. Ps. 18, 32. Job. 34, 32. Koh. 2, 25., was auch im Rabbin. z. B. Tr. Megilla f. 25, 2. vorkommt; und das syr. ܒܪ ܡܢ Pesch. z. Jes. 43, 11. 45, 5. 6. 21. Hos. 13, 4. Koh. 2, 25. Die Frage drückt den Gedanken aus: Ich der mehr Lebensglück erfahren hat, als irgend Jemand, kann auch am besten sagen, wie das Glück entstehe; es gibt in dieser Beziehung keinen competenteren Richter als mich. Und ich muss bekennen, dass all mein Glück eine freie Gabe Gottes, keinesweges Product meiner Bestrebungen war.

V. 26. Sinn: Die Erfolge menschlicher Thätigkeit hängen allein von Gottes freiem Willen ab. Gott verleiht ebenso frei denenL ebensgüter, an welchen er ein Wohlgefallen hat, als er frei sie denen verweigert oder entzieht, die sich sein Missfallen zugezogen haben. Darum ist alles menschliche Streben nichtig, weil der beabsichtigte Erfolg nie mit Sicherheit eintritt. לִפְנֵי פ׳ s. v. a. בְּעֵינֵי פ׳ nach Jemandes Ansicht, Urtheil wie Prov. 14, 12. Job. 32, 1. Daher טוֹב לִפְנֵי פ׳ der, welcher bei Jemand als gut angesehen ist, gilt, ihm wohlgefällt wie יָטַב לִפְנֵי פ׳ Jemandem wohlgefallen, wohlgefällig sein

(Esth. 5, 14. Nehem. 2, 5. 6.). — חֹטֵא Sünder als Gegensatz zu dem טוֹב לְפָנֵי הָאֱלֹהִים ist der, an welchem Gott kein Wohlgefallen, sondern Misfallen hat. Der Gedanke, dass des Gottlosen Güter dem Frommen zu Theil werden, findet sich auch anderwärts, z. B. Job. 27, 17. Prov. 13, 22. 28, 8. — Es verräth sich hier eine leise Spur der in den Reden der drei Gegner Hiob's und in den salomon. Sprüchen stark ausgeprägten Vergeltungslehre der Hebräer, gerade wie Kap. 7, 26. wo die Ansicht ausgesprochen ist, dass Gott den Sünder in die Hände des Weibes fallen lasse, den Frommen aber nicht; vgl. auch Kap. 7, 17. Ueberhaupt spricht Koheleth nicht jeder Bestrebung ohne Weiteres einen Erfolg ab, nur soll man nicht erwarten, dass durch sie gerade auch jedesmal das Beabsichtigte erreicht werde. So lehrt er z. B. in moralischer Hinsicht, dass Böses seine Strafe, Gutes seinen Lohn zur Folge habe (Kap. 3, 17. 5, 7. 7, 18. 8, 12. 13. 12, 14.) und ermahnt zur Frömmigkeit (Kap. 5, 6. 12, 13.). Gleichwohl behauptet er an andern Stellen (Kap. 2, 14—16. 3, 19. 20. 9, 2. 3.), dass Alle ohne Ausnahme, Weise und Thoren, Gute und Böse, ein Schicksal haben, und scheint demnach in einen Widerspruch mit sich selbst zu gerathen. Allein dieser scheinbare Widerspruch löset sich bald auf, wenn man nur die physische Weltordnung von der moralischen unterscheidet. Was jene betrifft, so unterliegen alle der höhern Fügung, sie sterben und werden vergessen; was aber diese betrifft, so hat der Weise und Fromme manchen Vortheil im Leben, den er als einen Lohn betrachten mag, der Thor und Gottlose dagegen manchen Nachtheil, den er als göttliche Strafe ansehen mag. S. d. Einl. §. 3, 1.

Abschnitt IV.

(Kap. III, 1—15.)

Da es für alle menschlichen Thätigkeiten eine von Gott bestimmte Zeit gibt, deren Eintritt vom Menschen selbstständig weder herbeigeführt, noch abgewendet werden kann, sondern allein von einer höhern Fügung abhängig ist, so darf der Mensch von seinen Bestrebungen auch nicht den beabsichtigten Erfolg (Gewinn) erwarten (V. 1—9.); denn an Gottes Walten, was unbegreiflich ist und einen ewigen, festen, sich immer wiederholenden Gang geht, vermag er durch allen Eifer nichts zu ändern, und thut daher besser, statt mühvollen und erfolglosen Unternehmungen sich hinzugeben, das Schöne, was Gott als eine freie Gabe ihm zukommen lässt, heiter zu geniessen (V. 10—15.).

Nach den meisten Interpreten z. B. Hieron., Geier, Ramb., Rosenm. u. A. schildert Koheleth hier das Unbeständige und Wechselvolle im menschlichen Leben und folgert daraus, dass der Mensch erfolglos sich bemühe. Allein die Aeusserungen, dass es für Alles eine *bestimmte* Zeit gebe (V. 1.), dass Gottes Wirken ewig sei und durch keine menschliche Bestrebung modificirt werden könne (V. 14.), und dass Alles in einem ewigen Kreislaufe sich wiederhole (V. 15.), können unmöglich Bezeichnung des Wechselvollen sein. Ueberhaupt redet Koheleth hier nicht sowohl von blossen Schicksalen und Zuständen des Menschen, als vielmehr von seinen Bestrebungen, deren Erfolglosigkeit er nachweisen will; er führt daher (V. 2—8.) auch nur Richtungen des Gemüths und Thätigkeiten menschlicher Kraft an, nicht aber

rein leidentliche Zustände. Offenbar also verfolgt er den Zweck, zu beweisen, dass alle menschlichen Bestrebungen nach höheren Gesetzen bestimmt werden und nur nach diesen eintreten oder unterbleiben. Diese Auffassung macht ihm dann natürlich die beabsichtigten Erfolge eines selbstständigen menschlichen Strebens zweifelhaft und leitet ihn zu der Einschärfung des Grundsatzes hin, dass man lieber geniessen, als für nichts sich bemühen solle. Darnach hängt dieser Abschnitt auch gut mit dem vorhergehenden zusammen. Nachdem nämlich der Verf. gezeigt hat, dass alle Erscheinungen des Lebens in einem von oben her bestimmten Kreislaufe sich ewig wiederholen (Kap. 1, 4—11.) und an den Beispielen von der Bemühung um Intelligenz (Kap. 1, 12—18.) und um Lebensgenuss (Kap. 2.) die daraus folgende Nichtigkeit des menschlichen Strebens bewiesen hat, erörtert er dieses Verhältniss des menschlichen Strebens zu der Weltregierung hier (Kap. 3, 1—15.) dahin, dass jenes immer von gewissen Zeitbestimmungen dieser abhängig sei und nicht in der Gewalt des Menschen liege. Vergl. die Einl. z. Kap. 1, 2—11.

---

1. Allem ist eine (bestimmte) Zeit und eine Zeit jedem Geschäfte unter dem Himmel. 2. Eine Zeit zu gebären und eine Zeit zu sterben; eine Zeit zu pflanzen und eine Zeit auszurotten das Gepflanzte. 3. Eine Zeit zu tödten und eine Zeit zu heilen; eine Zeit einzureissen und eine Zeit zu bauen. 4. Eine Zeit zu weinen und eine Zeit zu lachen; eine Zeit zu klagen und eine Zeit zu tanzen. 5. Eine Zeit Steine aus einander zu werfen und eine Zeit Steine zu sammeln; eine Zeit zu umarmen und eine Zeit fern zu sein vom Umarmen. 6. Eine Zeit zu

begehren und eine Zeit zu vernichten; eine Zeit aufzubewahren und eine Zeit wegzuwerfen. 7. Eine Zeit (die Kleider) zu zerreissen und eine Zeit (sie) zusammenzunähen; eine Zeit zu schweigen und eine Zeit zu reden. 8. Eine Zeit zu lieben und eine Zeit zu hassen; eine Zeit zum Kriege und eine Zeit zum Frieden. 9. Welchen Gewinn hat der Schaffende dadurch, dass er sich müht? 10. Ich sah das Geschäft, welches Gott den Menschenkindern gegeben, sich damit zu beschäftigen. 11. Alles hat er schön gemacht zu seiner Zeit, auch hat er Weltsinn in ihr Herz gelegt, so dass der Mensch nicht begreift das Wirken, was Gott wirkt vom Anfang bis zu Ende. 12. Ich erkannte, dass kein Glück durch sie (es gebe), als fröhlich zu sein und sich Gutes zu thun in ihrem Leben. 13. Gleichwohl wenn der Mensch isst und trinkt und Gutes schaut bei aller seiner Müh, so ist das eine Gabe Gottes. Ich erkannte, dass Alles, was Gott thut, das ist für immer; nichts kann man hinzufügen, nichts davon wegnehmen; und Gott thut es, dass sie sich vor ihm fürchten. 15. Das, was gewesen ist, schon ist es und was werden soll, ist schon gewesen; und Gott sucht das Vergangene.

V. 1. Bei לַכֹּל hat man nicht sowohl mit Geier, Rosenm. u. A. an die rerum creatarum universitas, als wegen des Folgenden an das menschliche Treiben zu denken, wie Kap. 1, 2. 14. — זְמָן bestimmte, festgesetzte Zeit, von dem chaldäischen זַמֵּן bestimmen, ist ein rein aramäisches Wort (chald. זְמָן, syr. ܙܒܢ) welches auch im Rabb. sich findet, im Hebr. aber nur noch Nehem. 2, 6. Esth. 9, 27. 31. vorkommt; im bibl. Chaldaismus ist es häufig z. B. Dan. 2, 16. 21. 3, 7. 8. 4, 33. 6, 11. 7, 12. 22. 25. Esr. 5, 3. — חֵפֶץ eigentlich Wohl-

gefallen, dann Geschäft, Angelegenheit, weil der Mensch nach dem, was ihm gefällt, strebt und sich damit beschäftigt. LXX. richtig: πρᾶγμα· Symm. χρεία; im Rabbin. bezeichnet es (nach Abenesra bei Buxtorf lex. chald. p. 808.) jedes Ding und Geschäft. In dieser Bedeutung kommt es nur bei den spätern Schriftstellern vor; vergl. V. 17. wo es neben מַעֲשֶׂה steht, Kap. 5, 7. 8, 6. Job. 21, 21. Jes. 53, 10. 58, 3. 13. in Stellen wie Jes. 44, 28. 46, 10. zeigt sich der Uebergang der einen Bedeutung in die andere. — Ueber die Formel „unter dem Himmel" s. z. Kap. 1, 3. Sinn: der Mensch hängt bei allen Bestrebungen von der durch eine höhere Fügung bestimmten Zeit ab, welche er immer ruhig erwarten muss.

V. 2. Sinn: Niemand kann nach freier Willkühr in das Sein und aus dem Sein treten, sondern Eintritt und Austritt werden von einer höheren Fügung bestimmt und herbeigeführt. Eben so wenig kann der Mensch nach seinem Willen den Pflanzen ein Sein geben oder nehmen, sondern muss sich nach der von Gott bestimmten Zeit richten. Demnach erscheint der Mensch bei seinen Bestrebungen durch ein höheres Gesetz eingeschränkt. Hiergegen könnte man einwenden, dass der Mensch selbstständig sich das Leben nehmen oder Pflanzen vertilgen könne; allein nach Koheleth ist auch die Zeit für solche Thaten von oben abhängig. Das Einzelne in solchen Aeusserungen darf man übrigens nicht pressen, sondern muss das Allgemeine fest halten. — עָקַר nur hier in der Bedeutung „ausrotten", welche im Syr., Chald., Talmud. die gewöhnliche ist. V. d. Palm verwandelt ohne Noth מוּת nach dem Chald. in הָמִית und streicht נָטוּעַ als Randglosse.

V. 3. Vom Beginnen und Aufhören des Seins kommt Koheleth auf die Störung (הָרַג) und Erhaltung (רָפָא)

des Seins und trägt beides auch auf die leblosen Gegenstände über, welche gleicherweise können zerstört und erhalten werden. Man halte hier bloss den allgemeinen Gedanken fest, dass alle menschlichen Handlungen an von Gott bestimmte Zeiten geknüpft und somit nicht vollständig frei sind.

V. 4. Die Störungen mit ihren Gegensätzen im Leben führen den Verf. zu dem, was sie zur Folge haben, nämlich Freude und Trauer. Auch diese sind nicht Produkte einer freien menschlichen Thätigkeit, sondern ihr Eintritt erfolgt nach einer höheren Bestimmung, ist an von oben her festgesetzte Zeiten geknüpft. — Die Gefühle der Lust und Unlust äussern sich theils durch die Stimme (בְּכָה, שָׂחַק), theils durch Geberden (רָקַד, סָפַד). Auch סָפַד, das Wort für öffentliche, solenne Trauer (nach 2 Sam. 3, 31. 1 Reg. 14, 13. Jer. 16, 4. Zach. 12, 10. 12.) muss man in diesem Zusammenhange von Geberden verstehen, wenn es auch nicht gerade „planctus“ bedeutet.

V. 5. Koheleth kehrt zurück zur störenden und zusammenhaltenden Thätigkeit des Menschen. הִשְׁלִיךְ bei Seite werfen wie 2 Reg. 7, 15. Ez. 20, 8. — Ueb. כָּנַס sammeln s. z. Kap. 2, 8. Das Geschäft, die Steine vom Acker, aus den Gärten u. s. w. wegzuräumen ist ebenso an eine von Gott abhängige Zeit geknüpft, wie das Geschäft, sie zum Bauen, Pflastern u. s. w. zu sammeln. — חָבַק umarmen kommt vor von Aeltern und Kindern, Geschwistern, Verwandten, Liebenden u. s. w. (Gen. 29, 13. 33, 4. 2 Reg. 4, 16. Prov. 5, 20. Cant. 2, 6.). Sinn: der Mensch fühlt bald zu Jemand sich hingezogen, bald wieder nicht, ohne dass er freier Herr der Richtungen seines Gemüths wäre. Zusammenhang beider Glieder: Oft schätzt der Mensch etwas und setzt sich damit

in Verbindung, oft schätzt er es nicht und hält es von sich ab. Dies Alles aber geschieht nicht nach seinem freien Willen, sondern er unterliegt dabei einer höheren Bestimmung. V. d. Palm wirft unnöthigerweise Beides אֲבָנִים so wie מְחַבֵּק aus dem Texte.

V. 6. Von der Werthschätzung und Nichtachtung wird Koheleth auf die aus ihnen hervorgehenden Bestrebungen geleitet. Der Mensch schätzt bald etwas, strebt darnach (בַּקֵּשׁ), und erhält es sich sorgfältig (שָׁמַר), wenn er es erstrebt hat; bald aber schätzt er etwas nicht, vernichtet es (אִבֵּד), oder wenn er es erworben hat, behält er es nicht (הִשְׁלִיךְ). Und dies Alles thut er nicht nach freier Willkühr.

V. 7. Der Zusammenhang scheint hier der von V. 3—4. zu sein. Denkt man beim ersten Hemistich nur an das Abnutzen und Anfertigen der Kleider, so gewinnt man einen gar zu kleinlichen Gedanken, welcher obenein mit dem des zweiten Satzes nicht zusammenhängt. קָרַע ist das gewöhnliche Wort zur Bezeichnung des Kleiderzerreissens vor Unwillen und Schmerz (z. B. 1 Sam. 1, 11. 3, 31. Job. 1, 20. 2, 12. u. a. m.); hörte die Traurigkeit auf, so ward der ins Kleid gemachte Riss wieder zugenäht. Damit hängt das zweite Hemistich zusammen; der innig Betrübte redet nicht, sondern überlässt sich stumm seinem Schmerze (Job. 2, 13.), der Heitere dagegen ist gesprächig. Den letzten Gedanken kann man aber dann ganz allgemein fassen. Sinn: Auch die Handlungen des Menschen bei und nach der Trauer sind nicht frei, sondern hängen von Gott ab, welcher sie zu gewissen Zeiten geschehen lässt, sofern er Trauer verhängt und wieder aufhebt.

V. 8. Dasselbe gilt von der unwilligen und heiteren Gemüthsstimmung in ihrer Richtung auf Andre. Die Ge-

müthsrichtungen des Hasses und der Liebe knüpfen sich ebenso an bestimmte Zeiten, wie die aus ihnen hervorgehenden feindseligen (מִלְחָמָה) und friedlichen (שָׁלוֹם) Bestrebungen.

V. 9. Auf jene Abhängigkeit des menschlichen Strebens von einer höheren Bestimmung (V. 2—8.) gründet Koheleth die Ansicht von der Erfolglosigkeit desselben. Man übersetze wörtlich so: Welcher Gewinn des Handelnden (nämlich ist, entsteht, ergibt sich) durch das, womit er sich müht d. i. durch mühvolle Unternehmungen? Ueb. יִתְרוֹן s. z. Kap. 1, 3. und über das Praesens הוֹא עָמֵל z. Kap. 2, 18. Sinn: Macht der Mensch seine Unternehmungen zur rechten Zeit, so haben sie den rechten Erfolg; wo nicht, so sind sie erfolglos; mithin hängt der Erfolg nicht sowohl von seinem Bemühen an sich ab, als vielmehr von der Zeit, welche Gott für jedes menschliche Geschäft bestimmt hat und nach seinem Willen herbeiführt. Darum entsteht durch mühvolle Bestrebungen dem Menschen kein Gewinn.

V. 10. Gleichwohl ist, wie Koheleth erkannte, jener Trieb zur Thätigkeit, zu Unternehmungen dem Menschen von Gott gegeben; aber er gereicht ihm zur Plage, sofern er ihn erfolglos sich anstrengen lässt. Vergl. z. Kap. 1, 13. Geier, Rosenm. u. A. denken hier speciell an das Geschäft, die Weltregierung zu betrachten und zu erforschen; allein es ist wohl in diesem Zusammenhange das menschliche Treiben überhaupt gemeint. Ueb. עִנְיָן und עָנָה s. z. Kap. 1, 13.

V. 11. Das Praet. עָשָׂה drückt die Vergangenheit aus, wiefern sie als Gegenwart noch fortdauert: Gott hat es immer so gemacht und macht es noch so, er pflegt u. s. w. Vergl. Kap. 7, 29. Ewald's krit. Gramm. S. 524 f. — Ueb. בְּעִתּוֹ zu seiner Zeit d. h. zur rechten,

jedem Dinge angemessenen Zeit s. z. Kap. 7, 17. Sinn des ersten Satzes: Was Gott selbst thut, oder die Menschen thun lässt, das geschieht immer zur rechten Zeit und ist darum angemessen, untadelhaft (יָפֶה). — Das schwierige עוֹלָם (LXX. Aquil. αἰων· Syr. ܥܠܡܐ Vulg. mundus) wird verschieden erklärt. Einige wie Döderl., Bauer, Rosenm., Mich. u. A. halten den Zeitbegriff „Ewigkeit" fest und geben dem Ausspruche folgenden Sinn: Gott hat dem Menschen den Trieb eingepflanzt, über die Vergangenheit und Zukunft Betrachtungen anzustellen; aber er thut es ohne den gewünschten Erfolg, ohne sichere Aufschlüsse über die göttliche Weltregierung zu erhalten. Andre wie Gaab, Spohn geben es nach dem arab. عِلْمٌ durch „Weisheit, Verstand" oder wie v. d. Palm, Schmidt nach عَلِمَ significavit durch „nota, signum, sigillum", ohne jedoch einen passenden Sinn zu gewinnen. Passender wird von Vulg., Hieron., Geier, Cleric. u. A. die im Talmud. und Rabbin. gewöhnliche, im A.T. weiter nicht vorkommende, Bedeutung „Welt" angenommen, wonach sich der Gedanke ergibt: Gott bringt alle Dinge in der Welt höchst angemessen zur Erscheinung und hat die Menschen auch so eingerichtet, dass sie ihren Sinn mit denselben beschäftigen, er hat ihnen die Dinge der Welt ins Herz gegeben, ans Herz gelegt, so dass sie Sinn für sie haben. Man vergl. Jes. 2, 6. מָלְאוּ מִקֶּדֶם sie sind voll vom Morgenlande d. h. von Dingen des Morgenlandes, sie beschäftigen sich damit. Vielleicht darf man mit Gesen., de Wette dem Worte auch geradezu die Bedeutung „Weltsinn" geben und Ephes. 2, 2. vergleichen: περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου· wo der Syr. die letzten Worte so übersetzt: ܠܥܠܡ ܗܕܐ ܒܚܟܡܬܐ ܕܥܠܡܐ nach der Weltlichkeit (d. h. dem

irdischen Sinne) dieser Welt, obwohl er sonst ὁ αἰων durch ܥܠܡܐ gibt. — Bei מִבְּלִי אֲשֶׁר ohne dass, ist für uns לא überflüssig wie Exod. 14, 11. אֵין in der Formel מִבְּלִי אֵין nicht. Drusius vergleicht das griech. ὅπως οὐ μή. Der Gedanke des letzten Satzes ist wiederholt Kap. 8, 17. — סוֹף Ende kommt ausser Joel 2, 20. nur in den späteren Büchern (Kap. 7, 2. 12, 13. 2 Chron. 20, 16.) für קֵץ vor, ist aber im Chald. und Rabbin. gewöhnlich z. B. Dan. 4, 8. 19. 6, 27. 7, 26. 28. ebenso das Verbum סוֹף aufhören Jes. 66, 17. Jer. 8, 13. Zeph. 1, 2. 3. Esth. 9, 28. und im chald. Dan. 2, 44. 4, 30. — Sinn und Zusammenhang von V. 9—11.: Zwar hat Gott den Menschen Sinn für die irdischen Dinge (הָעֹלָם בְּלִבָּם) und einen Trieb zu reger Thätigkeit, Beschäftigung mit denselben (V. 10.) eingepflanzt; gleichwohl lässt er sie nicht frei erreichen, was sie thätig anstreben, sondern abhängig von höheren, unabänderlichen Bestimmungen erfolglos sich bemühen (V. 9.); unbegreiflich ist für den Menschen ein solches Wirken Gottes. Koheleth weiss also diesen scheinbaren Widerspruch in Gottes Wirken sich nicht zu erklären und bekennt die menschliche Unwissenheit in Betreff der göttlichen Weltregierung.

V. 12. Da kein menschliches Streben sicher die erwarteten Erfolge hat, so soll der Mensch auch eben sich nicht viel mühen, sondern handelt am zweckmässigsten, wenn er das Schöne im Leben heiter geniesst. Ueb. יָדַעְתִּי s. Einl. §. 7, 1. — Die Worte אֵין טוֹב בָּם sind zu übersetzen: kein Glück wird, entsteht durch sie, als u. s. w. wie Kap. 2, 24. Alles was der Mensch für sein Lebensglück thun kann, ist, dass er fröhlich geniesse, was er Gutes auf seinem Lebenswege findet; mehr vermag er nicht. — עָשָׂה טוֹב nicht: Gutes thun im moralischen Sinne wie Geier, Ramb., Rosenm., Köster

u. A. wollen, sondern: sich Gutes, gütlich thun, wofür Stellen wie Kap. 2, 24. 3, 22. 5, 17. 8, 15. 9, 7. mit Entschiedenheit sprechen und worauf schon die Zusammenstellung mit שָׂמַח und der Zusammenhang mit V. 13. führt. Vgl. auch טוֹב הָיָה mit לְ gut gehen (Kap. 8, 12.).

V. 13. Wem aber Lebensgenuss möglich geworden, der darf ihn nicht als Product seines freien Strebens betrachten, sondern hat ihn als Gabe der göttlichen Güte anzusehen; auch er kann nicht selbstständig erstrebt werden, sondern es kommt darauf an, ob ihn Gott möglich machen will oder nicht; zur Sache vergl. man Kap. 2, 24. 5, 18. 6, 2. und über רָאָה טוֹב Gutes, Glück geniessen z. Kap. 2, 1. so wie über הָיָא, welches den Verbalbegriff „sein“ einschliesst die Einl. §. 7, 2.

V. 14. Begründung. *Darum* kann niemand frei und selbstständig etwas erstreben, weil Gottes Walten unabänderlich ist, so dass der Mensch daran nichts modificiren kann. — Was er thut, *das ist für ewig* d. h. was er bestimmt und anordnet, das hat eine ewig unabänderliche Dauer. Man muss hierbei nicht mit Grot., Cleric. an die Dinge der Natur, sondern mit den meisten Erkll. nach dem Zusammenhange an die des Menschenlebens denken; diese unterliegen der göttlichen Vorherbestimmung, nach welcher sie ihren Gang nehmen, ohne durch das menschliche Streben eine Aenderung zu erfahren. Vgl. Ps. 33, 11. Diesen Sinn drücken die folgenden Worte noch bestimmter aus. Der Infin. mit Lamed erfordert vor sich den Begriff „sein“, welcher hier in אֵין liegt: nichts ist hinzuzusetzen und wegzunehmen d. h. nichts darf man, kann man u. s. w. S. Ewald's krit. Gramm. S. 622. Sir. 18, 5.: *οὐκ ἔστιν ἐλαττῶσαι οὐδὲ προσθεῖναι.* — עָשָׂה er pflegt so zu handeln wie V. 11. — יָרֵא hier nicht fürchten, sondern mit Ehrfurcht gegen

Gott, den allmächtigen und unveränderlichen Anordner und Leiter der menschlichen Dinge, erfüllt sein, ihn als solchen ehrfurchtsvoll anerkennen, verehren. Vgl. Kap. 8, 13. 12, 13. Jes. 29, 13. Mal. 1, 6. Man übersetze: Gott waltet beständig in dieser Weise, so dass sie u. s. w., d. h. sein Wirken hat die Folge, dass sie u. s. w. Oder: Gott thut es, damit sie u. s. w., wonach die Folge als Absicht Gottes, nicht als zufällig bezeichnet wäre. Der Hebr., welcher göttliche Zulassungen nicht kennt, sondern nur eine unmittelbare Wirksamkeit Gottes annimmt, betrachtet die Ergebnisse des göttlichen Wirkens auch als von Gott beabsichtigt; auch sonst fasst Koheleth die Folge als Absicht z. B. V. 18. 7, 14. Diese letzte Auffassung stimmt gut mit der Ansichtsweise Koheleth's überein.

V. 15. An die ewige Unabänderlichkeit des göttlichen Waltens knüpft Koheleth den Gedanken, dass die Erscheinungen des Lebens sich in einem festen Kreislaufe wiederholen. Gott ist ewig derselbe; sein Wirken bleibt ewig dasselbe; was also durch ihn zur Erscheinung gebracht wird, das ist schon da gewesen und wird auch in der Zukunft wiederkehren. Vergl. Kap. 1, 9—11. כְּבָר הוּא nicht nach d. Syr.: längst ists da gewesen; denn הוּא schliesst bloss den Zeitbegriff der Gegenwart, nicht auch den der Vergangenheit ein, sondern: schon es d. h. jetzt ist es. — אֲשֶׁר לִהְיוֹת fassen die meisten Ausleger als reines Fut. auf: was sein wird; allein es gibt kein sicheres Beispiel, wo der Infin. mit Lamed rein für das Fut. gesetzt wäre. Richtig de Wette: „was werden soll", was im Begriff ist zu sein, ce qui est à être; vergl. Gen. 15, 12. Jos. 2, 5. Hos. 9, 13. 12, 3. Denselben Sinn gewinnen Geier, Rosenm. u. A., nur suppliren sie עָתִיד quod paratum est, ut sit. — נִרְדָּף eigentl.

das Verfolgte, Gejagte (Jes. 17, 13.); hier von den vergangenen Erscheinungen des Lebens, deren eine die andere vom Schauplatz des Lebens verdrängte, vertrieb. Sinn: Was aus der Erscheinungswelt verschwunden ist (נִרְדָּף), das sucht Gott wieder hervor (יְבַקֵּשׁ) und bringt es aufs Neue zur Erscheinung. Vulg. deus instaurat, quod abiit. Andre wie Seb. Schm., Ramb., Döderl., Heinem. nach den LXX. Symm. Syr. Chald. ganz gegen den Zusammenhang: Gott rächt den Verfolgten. Verfehlt Grotius: Deus quaerit id, quod sequitur, i. e. advocat id, quod rem quamque sequi debet, ut hiemem autumno exacto. Aber das Folgende ist ja nicht das Vertriebene (נִרְדָּף), sondern eben das Vertreibende.

Abschnitt V.

(Kap. III, 16—IV, 3.)

Die geltend gemachte Ansicht, dass die menschlichen Bestrebungen nicht den beabsichtigten Erfolg haben, führt den Weisheitslehrer auf eine Betrachtung der Folgen von Sittlichkeit und Unsittlichkeit. In dieser Hinsicht nun nahm er bei seinen Lebensbeobachtungen wahr, dass durch menschliche Entscheidungen nicht Jedem das zu Theil werde, was er verdiene und dachte, dass Gott dieses moralische Misverhältniss ausgleichen werde (V. 16. 17.). Allein diese Hoffnung konnte sich in ihm nicht befestigen, da ja die Menschen ein Schicksal mit den Thieren und keinen Vorzug vor ihnen haben (V. 18—21.). Aus diesem Grunde musste er es für besser erklären, das Leben froh zu geniessen, als seine Hoffnung auf die unsichere Zukunft zu setzen (V. 22.), und diejenigen, welche gestorben sind

oder nie gelebt haben, glücklicher preisen, als die Lebendigen, welche den Druck der Misverhältnisse im Leben empfinden (Kap. 4, 1—3.).

Wegen der Zweifel an einer Fortdauer des Menschen nach dem Tode, welche Koheleth (V. 18—21.) äussert, hat dieser Abschnitt den Auslegern grosse Schwierigkeiten gemacht. Die meisten von ihnen, besonders die älteren, als z. B. Hieron., Abenesra, Geier, Ramb., Döderl., Bauer, Zirkel, Umbr., Rosenm. u. A. nehmen an, dass der Verf. nicht nur an der Unsterblichkeit des Menschen nicht zweifle, sondern vielmehr für dieselbe spreche. Andre dagegen, wie Grot., I. D. Mich., Jahn (Einl. II. S. 845 f.) meinen, Koheleth lehre nur, dass die Unsterblichkeit ohne göttliche Offenbarung aus der blossen Vernunft und Erfahrung sich nicht beweisen lasse. Der erste erklärt sich z. V. 21 so: Homo sola nativa ratione nihil de eo comperti habet; ostendunt id Socratis, Tullii, Senecae dubitationes. Andre wie Cleric., Spohn, Nachtig. (z. Kap. 12, 7.), Umbreit (Coheleth Sceptic. p. 17 s.) u. A. geben zu, dass Koheleth über die Fortdauer nach dem Tode zweifelhaft sei. Noch Andre endlich z. B. v. d. Palm, Schmidt (zweiter Excurs S. 221—254.), Hänlein (in seinem und Ammon's neuen theolog. Journal Bd. 4. Stck. 6. S. 506 ff. 520 f. Bd. 4. Stck. 4. S. 281 ff.), de Wette (Einl. in das A. T. S. 354.) u. A. behaupten, dass die Stelle mit der Unsterblichkeitslehre sich nicht vereinigen lasse, sondern dagegen spreche.

Betrachtet man die Stelle unbefangen und wendet man nicht künstliche und gezwungene Deutungen an, so kann man dem Verf. die Unsterblichkeitslehre allerdings nicht beilegen. Darauf führt 1) schon der

das Verfolgte, Gejagte (Jes. 17, 13.); hier von den vergangenen Erscheinungen des Lebens, deren eine die andere vom Schauplatz des Lebens verdrängte, vertrieb. Sinn: Was aus der Erscheinungswelt verschwunden ist (נִרְדָּף), das sucht Gott wieder hervor (יְבַקֵּשׁ) und bringt es aufs Neue zur Erscheinung. Vulg. deus instaurat, quod abiit. Andre wie Seb. Schm., Ramb., Döderl., Heinem. nach den LXX. Symm. Syr. Chald. ganz gegen den Zusammenhang: Gott rächt den Verfolgten. Verfehlt Grotius: Deus quaerit id, quod sequitur, i. e. advocat id, quod rem quamque sequi debet, ut hiemem autumno exacto. Aber das Folgende ist ja nicht das Vertriebene (נִרְדָּף), sondern eben das Vertreibende.

Abschnitt V.

(Kap. III, 16—IV, 3.)

Die geltend gemachte Ansicht, dass die menschlichen Bestrebungen nicht den beabsichtigten Erfolg haben, führt den Weisheitslehrer auf eine Betrachtung der Folgen von Sittlichkeit und Unsittlichkeit. In dieser Hinsicht nun nahm er bei seinen Lebensbeobachtungen wahr, dass durch menschliche Entscheidungen nicht Jedem das zu Theil werde, was er verdiene und dachte, dass Gott dieses moralische Misverhältniss ausgleichen werde (V. 16. 17.). Allein diese Hoffnung konnte sich in ihm nicht befestigen, da ja die Menschen ein Schicksal mit den Thieren und keinen Vorzug vor ihnen haben (V. 18—21.). Aus diesem Grunde musste er es für besser erklären, das Leben froh zu geniessen, als seine Hoffnung auf die unsichere Zukunft zu setzen (V. 22.), und diejenigen, welche gestorben sind

oder nie gelebt haben, glücklicher preisen, als die Lebendigen, welche den Druck der Misverhältnisse im Leben empfinden (Kap. 4, 1—3.).

Wegen der Zweifel an einer Fortdauer des Menschen nach dem Tode, welche Koheleth (V. 18—21.) äussert, hat dieser Abschnitt den Auslegern grosse Schwierigkeiten gemacht. Die meisten von ihnen, besonders die älteren, als z. B. Hieron., Abenesra, Geier, Ramb., Döderl., Bauer, Zirkel, Umbr., Rosenm. u. A. nehmen an, dass der Verf. nicht nur an der Unsterblichkeit des Menschen nicht zweifle, sondern vielmehr für dieselbe spreche. Andre dagegen, wie Grot., I. D. Mich., Jahn (Einl. II. S. 845 f.) meinen, Koheleth lehre nur, dass die Unsterblichkeit ohne göttliche Offenbarung aus der blossen Vernunft und Erfahrung sich nicht beweisen lasse. Der erste erklärt sich z. V. 21 so: Homo sola nativa ratione nihil de eo comperti habet; ostendunt id Socratis, Tullii, Senecae dubitationes. Andre wie Cleric., Spohn, Nachtig. (z. Kap. 12, 7.), Umbreit (Coheleth Sceptic. p. 17 s.) u. A. geben zu, dass Koheleth über die Fortdauer nach dem Tode zweifelhaft sei. Noch Andre endlich z. B. v. d. Palm, Schmidt (zweiter Excurs S. 221—254.), Hänlein (in seinem und Ammon's neuen theolog. Journal Bd. 4. Stck. 6. S. 506 ff. 520 f. Bd. 4. Stck. 4. S. 281 ff.), de Wette (Einl. in das A. T. S. 354.) u. A. behaupten, dass die Stelle mit der Unsterblichkeitslehre sich nicht vereinigen lasse, sondern dagegen spreche.

Betrachtet man die Stelle unbefangen und wendet man nicht künstliche und gezwungene Deutungen an, so kann man dem Verf. die Unsterblichkeitslehre allerdings nicht beilegen. Darauf führt 1) schon der

Zusammenhang der einzelnen Aeusserungen. Koheleth nennt (V. 18.) die Menschen Vieh und begründet diesen Ausspruch (V. 19. 20.) mit der Erfahrung, dass Menschen und Thiere ein Schicksal haben, nämlich zur Erde werden, der sie angehören. Nach solchen Prämissen erwartet man nun schon keine Unsterblichkeitslehre. Um aber nun seine Ansicht zu befestigen, erhebt er (V. 21.) Zweifel gegen das ihm nicht unbekannte Dogma, dass bei dem Tode die Seele des Menschen ihren Weg nach oben, die des Thieres aber ihren Weg nach unten nehme; hätte er dieses Dogma gelten lassen, so hätte er seine eigene Meinung (V. 19. 20.) aufgegeben. Daran knüpft sich dann ganz einfach (V. 22.) der Grundsatz, dass man das Leben geniessen müsse, da von der Zukunft nichts zu erwarten sei. Diese Ermahnung stünde höchst unpassend an dieser Stelle, wenn Koheleth unmittelbar vorher Fortdauer nach dem Tode gelehrt hätte; denn unmöglich konnte der Gedanke, dass es eine Fortdauer nach dem Tode gebe, ihn zu der Ermahnung veranlassen, das Leben zu geniessen.

2) Zu demselben Resultate führt die ganze Ansichtsweise Koheleth's. Grundgedanke ist bei ihm doch, dass alles menschliche Streben nichtig d. h. erfolglos sei und keinen Gewinn, kein bleibendes Gut verschaffe. War nun aber Koheleth von einer Fortdauer und Vergeltung nach dem Tode überzeugt, musste er da nicht lehren, dass das menschliche Handeln jenseits seine Früchte trage und sogar einen bleibenden Gewinn verschaffe; keinesweges also erfolglos sei? Konnte er bei dem Glauben an Unsterblichkeit unaufhörlich das als das Beste für den Men-

schen bezeichnen, dass er das Leben geniesse? Oder musste er nicht vielmehr eben so unablässig fordern, dass dieses Leben in Beziehung, in steter Rücksicht zu jenem müsse geführt werden? Man betrachte die Sittenlehre Jesu, welche Resignation auf irdisches Wohlleben verlangt, eben damit der Mensch sich für eine höhere Entwickelungsperiode vorbereite. Kurz, weil in Koheleth's Sittenlehre der Hinblick auf ein besseres Jenseits gänzlich fehlt, kann er ein Jenseits nicht geglaubt und gelehrt haben.

3) Dagegen gibt es zahlreiche Stellen, welche das Gesagte bestätigen; z. B. die Aeusserungen, dass Alle ohne Ausnahme, Gute und Böse, ein Schicksal haben (Kap. 9, 2.), dass man nicht wisse, was von der Zukunft zu erwarten sei (Kap. 6, 12.), dass die Zukunft nichtig sei (Kap. 11, 8.), dass der Zustand der Gestorbenen ein völlig hoffnungsloser sei, in welchem es keinen Gewinn mehr gebe (Kap. 9, 4. 5.), dass die Ungebornen noch glücklicher zu nennen seien, als selbst die Verstorbenen (Kap. 4, 3. 2.) u. s. w. Hierher gehören auch die Aussprüche, dass, weil es Allen gleich ergehe, man nicht einem mühvollen Streben sich hingeben, sondern vielmehr das Leben geniessen müsse (Kap. 8, 14. 15.). Hätte Koheleth eine Fortdauer nach dem Tode angenommen, so hätte er gewiss auch mit einer bessern Zukunft getröstet und eine gerechte Ausgleichung der Bestrebungen und Schicksale dorthin verlegt, was er aber nie thut.

4) Endlich verdient es auch Bemerkung, dass Kap. 2, 1—9. unter den Meinungen, wie Koheleth sie vorträgt (s. d. Einl. §. 10, 1.) auch Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele aufgeführt werden.

Jene Zeitgenossen, welche der jüngere Weisheitslehrer bestreitet, können als die ältesten Interpreten unserer Stelle angesehn werden, wenn sie sich auch nicht speciell auf sie beziehen. Das ist wenigstens sicher genug, dass man mit den Lebensansichten, welche Koheleth aufstellt, auch Zweifel an eine Fortdauer nach dem Tode verband. Dazu kommen die alten Uebersetzer, welche die streitige Stelle so übertragen, dass man erkennt, sie haben dieselbe in dem oben angegebenen Sinne aufgefasst.

Dagegen hat gar kein Gewicht die oft gemisbrauchte Stelle Kap. 12, 7. man s. die Anm. dazu. Eben so wenig beweisen die Stellen etwas dagegen, wo Koheleth von einem göttlichen Gerichte spricht (Kap. 3, 17. 5, 7. 11, 9. u. A.); denn hier meint er keinesweges jene Vergeltung nach dem Tode, sondern die angenehmen Folgen der Sittlichkeit und die unangenehmen Folgen der Unsittlichkeit, welche er als ein von Gott angeordnetes Vergeltungsgericht betrachtet. Dass ihm die natürlichen Folgen gewisser Handlungsweisen als Vergeltung gelten, beweisen Stellen wie Kap. 2, 26. 7, 18. 26. 8, 8. 12. 13. unwiderleglich; nur hegt er die Meinung, dass sie nicht immer eintreten. — Als eine gute Parallele stellt sich Hiob unserm Verf. zur Seite. Hiob gibt (Kap. 7, 7—10. 10, 21. 14, 7—14. 16, 22. 17, 13—16. 21, 31.) seine Zweifel an eine Fortdauer nach dem Tode auf das Bestimmteste zu erkennen, und nimmt wie Koheleth eine Vergeltung in diesem Leben an (Kap. 27, 8—23.), welche er freilich vorher in der Hitze des Streites in Abrede gestellt hatte, weil seine Gegner sie zu weit ausdehnten und auch auf ihn selbst angewendet wissen wollten.

16. Und weiter betrachtete ich unter der Sonne den Ort des Rechts, da war Unrecht und den Ort der Ungerechtigkeit, da war Unrecht. 17. Ich dachte in meinem Sinn: den Gerechten und den Ungerechten wird Gott richten; denn eine Zeit (kommt) für jedes Geschäft und über alles Treiben dann. 18. Ich dachte in meinem Sinn über das Verhältniss der Menschenkinder, dass Gott ihnen zeigen wolle und sie einsehen sollen, dass sie Vieh sind. 19. Denn das Schicksal der Menschenkinder ist wie das Schicksal des Viehes und ein Schicksal haben sie; wie das Eine stirbt, so stirbt das Andre und ein Lebenshauch ist Allen und einen Vorzug des Menschen vor dem Viehe gibt es nicht, denn Alles ist nichtig. 20. Alles geht dahin an einen Ort; Alles ward aus dem Staube und Alles kehrt zum Staube zurück. 21. Wer weiss, ob die Seele der Menschenkinder sich erhebt nach oben und die Seele des Viehes hinunter fährt zur Erde? 22. Da sah ich ein, dass nichts besser ist, als dass der Mensch fröhlich sei bei seinem Schaffen, denn das ist sein Theil. Denn wer bringt ihn dahin, dass er sehe, was sein wird nach ihm?

Kap. IV.

1. Wiederum betrachtete ich alle Bedrückungen, welche verübt werden unter der Sonne; und siehe Thränen der Bedrückten und kein Tröster war ihnen und von ihren Bedrückern Gewalt und kein Tröster war ihnen. 2. Da pries ich die Verstorbenen, welche schon gestorben waren, glücklicher als die Lebenden, die bis dahin noch lebten. 3. Und glücklicher als sie beide den, welcher bis dahin nicht gewesen, weil er nicht gesehn das böse Treiben, welches geschieht unter der Sonne.

V. 16. עוֹד רָאִיתִי weiter noch betrachtete ich, wie sonst שַׁבְתִּי וְאֶרְאֶה wiederum betrachtete ich (Kap. 4, 1. 7. 9, 11.). Man verbinde mit Aufhebung der Accente nach den Versionen das Verbum mit מְקוֹם: ich betrachtete den Ort des Rechts und der Gerechtigkeit und nahm daselbst Unrecht und Ungerechtigkeit wahr; da wo das Gesetz gerecht sollte gehandhabt werden, fand ich das Gegentheil. Solche Erfahrungen mochten die Juden nach dem Exil, wo sie der Willkühr königlicher Beamten preisgegeben waren, oft machen; in Salomo's Mund passt diese Aeusserung weniger. Die Wiederholung des Gedankens will sagen, dass Koheleth diese Erfahrung wiederholt gemacht habe. S. z. Kap. 1, 2.

V. 17. Da die menschlichen Gerichte so wenig gerecht entscheiden und gleichwohl doch Jedem werden muss, was er verdient, so kam ich auf den Gedanken (אָמַרְתִּי אֲנִי בְלִבִּי s. d. Einl. §. 7, 1.), dass Gott dieses Misverhältniss ausgleichen und dem Guten wie dem Bösen gerecht vergelten werde. Die Idee einer sittlichen Weltordnung hielt der Hebräer auf seinem theokratischen Standpuncte mit aller Strenge fest. — שָׁפַט richterlich entscheiden für oder gegen Jemand d. h. Recht geben oder verurtheilen. Nach v. d. Palm und Schmidt soll es „bestimmen" heissen: Gott hat wechselnde Perioden für den (das Treiben des) Gerechten und Ungerechten bestimmt. — Ueber חֵפֶץ s. z. V. 1. Sinn des zweiten Gliedes: Eine den menschlichen Bestrebungen angemessene Zeit (s. z. Kap. 7, 17.) tritt ein; für die guten Bestrebungen tritt die (ihnen angemessene) Zeit der Belohnung einmal ein, für die bösen dagegen die der Bestrafung. An das jüngste Gericht braucht man hier nicht zu denken, sondern muss im Allgemeinen den Begriff der irgend einmal eintretenden Vergeltung festhalten. — שָׁם

dann; Vulg. tunc; nämlich wo Gott richten wird; Hieron. in tempore iudicii. Clericus denkt bei שָׁם an die Gerichtsorte; allein von ihnen erwartet Koheleth die gerechte Vergeltung nicht. Döderl. und v. d. Palm lesen nach Houbig. שָׂם constituit: eine Zeitperiode hat Gott für jedes menschliche Treiben festgesetzt; was unnöthig ist.

V. 18. Dass Koheleth hier einen neuen, wenn auch mit dem Vorhergehenden zusammenhängenden, Gedanken aufstelle, darauf führt die Formel: אָמַרְתִּי אֲנִי בִלְבִּי, welche überflüssig wäre, wenn er den begonnenen bloss fortführte. Man übersetze: Ich dachte über die Angelegenheit der Menschen, nämlich jenes moralische Misverhältniss (V. 16.), es sei, bestehe, finde Statt לְבָרָם הָאֱלֹהִים u. s. w. לְבָרָם f. לִבְרָם ist Infin. A. in Kal von בָּרַר, wie רַד, שַׁג, שַׁךְ von רָדַד u. s. w. (Gen. 6, 3. Jes. 45, 1. Jer. 5, 26.), hier mit chald. Bedeutung „declarare" die wir mit Jarchi, Grot., Spohn, Rosenm. annehmen. Die Bedeutung des Wortes nach dem Chald. in Pa. ist im Hebr. auf Kal übergetragen, sofern dieses bei בָּרַר durchweg transitiv ist, was im Chald. nicht der Fall ist. Die Bedeutung „prüfen" (Vulg., Chald., Seb. Schmidt, Bauer u. A.), „erforschen" (v. d. Palm, Döderl., Dath., Gesen.), „läutern" (Geier, Ramb., Köster), „auswählen" (Friedl., Heinem.) scheinen kaum einen in den Zusammenhang passenden Sinn zu gewähren. Der Syr. ܒܪܝ, Houb., Nacht. nehmen die Wurzel בָּרָא, schaffen, an, was noch weniger passt. Sinn: Dieses Misverhältniss ist dazu, dass (לְ) Gott ihnen zeige und sie einsehen, dass sie Thiere sind, sofern unter ihnen eben so wenig eine gerechte Ausgleichung der Schicksale mit dem Treiben als bei den Thieren Statt findet. Für לְרָאוֹת müssen die alten Uebersetzer לַרְאוֹת gelesen haben, denn LXX.

das Verfolgte, Gejagte (Jes. 17, 13.); hier von den vergangenen Erscheinungen des Lebens, deren eine die andere vom Schauplatz des Lebens verdrängte, vertrieb. Sinn: Was aus der Erscheinungswelt verschwunden ist (נִרְדָּף), das sucht Gott wieder hervor (יְבַקֵּשׁ) und bringt es aufs Neue zur Erscheinung. Vulg. deus instaurat, quod abiit. Andre wie Seb. Schm., Ramb., Döderl., Heinem. nach den LXX. Symm. Syr. Chald. ganz gegen den Zusammenhang: Gott rächt den Verfolgten. Verfehlt Grotius: Deus quaerit id, quod sequitur, i. e. advocat id, quod rem quamque sequi debet, ut hiemem autumno exacto. Aber das Folgende ist ja nicht das Vertriebene (נִרְדָּף), sondern eben das Vertreibende.

Abschnitt V.

(Kap. III, 16—IV, 3.)

Die geltend gemachte Ansicht, dass die menschlichen Bestrebungen nicht den beabsichtigten Erfolg haben, führt den Weisheitslehrer auf eine Betrachtung der Folgen von Sittlichkeit und Unsittlichkeit. In dieser Hinsicht nun nahm er bei seinen Lebensbeobachtungen wahr, dass durch menschliche Entscheidungen nicht Jedem das zu Theil werde, was er verdiene und dachte, dass Gott dieses moralische Misverhältniss ausgleichen werde (V. 16. 17.). Allein diese Hoffnung konnte sich in ihm nicht befestigen, da ja die Menschen ein Schicksal mit den Thieren und keinen Vorzug vor ihnen haben (V. 18—21.). Aus diesem Grunde musste er es für besser erklären, das Leben froh zu geniessen, als seine Hoffnung auf die unsichere Zukunft zu setzen (V. 22.), und diejenigen, welche gestorben sind

oder nie gelebt haben, glücklicher preisen, als die Lebendigen, welche den Druck der Misverhältnisse im Leben empfinden (Kap. 4, 1—3.).

Wegen der Zweifel an einer Fortdauer des Menschen nach dem Tode, welche Koheleth (V. 18—21.) äussert, hat dieser Abschnitt den Auslegern grosse Schwierigkeiten gemacht. Die meisten von ihnen, besonders die älteren, als z. B. Hieron., Abenesra, Geier, Ramb., Döderl., Bauer, Zirkel, Umbr., Rosenm. u. A. nehmen an, dass der Verf. nicht nur an der Unsterblichkeit des Menschen nicht zweifle, sondern vielmehr für dieselbe spreche. Andre dagegen, wie Grot., I. D. Mich., Jahn (Einl. II. S. 845 f.) meinen, Koheleth lehre nur, dass die Unsterblichkeit ohne göttliche Offenbarung aus der blossen Vernunft und Erfahrung sich nicht beweisen lasse. Der erste erklärt sich z. V. 21 so: Homo sola nativa ratione nihil de eo comperti habet; ostendunt id Socratis, Tullii, Senecae dubitationes. Andre wie Cleric., Spohn, Nachtig. (z. Kap. 12, 7.), Umbreit (Coheleth Sceptic. p. 17 s.) u. A. geben zu, dass Koheleth über die Fortdauer nach dem Tode zweifelhaft sei. Noch Andre endlich z. B. v. d. Palm, Schmidt (zweiter Excurs S. 221—254.), Hänlein (in seinem und Ammon's neuen theolog. Journal Bd. 4. Stck. 6. S. 506 ff. 520 f. Bd. 4. Stck. 4. S. 281 ff.), de Wette (Einl. in das A. T. S. 354.) u. A. behaupten, dass die Stelle mit der Unsterblichkeitslehre sich nicht vereinigen lasse, sondern dagegen spreche.

Betrachtet man die Stelle unbefangen und wendet man nicht künstliche und gezwungene Deutungen an, so kann man dem Verf. die Unsterblichkeitslehre allerdings nicht beilegen. Darauf führt 1) schon der

14, 9.) Hieron., Geier, Rosenm. fassen es, wenigstens nach dem Zusammenhange, unrichtig als quotus quisque wie viel d. h. wie wenig. — Das ה vor עֹלָה und יוֹרֶדֶת nehmen wir mit LXX. Vulg. Syr. Arab. Chald. Luther u. A. als He interrogat. welches oft mit folgenden Dag. f. vorgesetzt wird; vergl. Job. 23, 6. Levit. 10, 19. Jes. 27, 7. Ez. 18, 29. Gesenius Lehrgeb. S. 623. Noldii Concordd. particull. p. 856 seq. Andre fassen es als Artikel oder Relativum, was einen in den Zusammenhang nicht passenden Sinn gibt. — הִוא gibt in Verbindung mit dem Partic. ein Verb. finit. nämlich das Praes. Zur Sache vergleiche Lucret. de rerum nat. I. vs. 113 sqq. Ignoratur enim quae sit natura animai, nata sit, an contra nascentibus insinuetur? Et simul intereat nobiscum morte diremta? Entschieden wird die Unsterblichkeit auch angezweifelt Plin. Hist. nat. VII, 56.

V. 22. Da man von der Zukunft nichts mit Sicherheit erwarten kann, so muss man die Gegenwart geniessen; denn mehr als den Genuss der Gegenwart trägt man durch alle seine Anstrengungen nicht davon. Das Vav vor רָאִיתִי knüpft an das Vorhergehende an und bezeichnet das Folgende als Ergebniss des voranstehenden Gedankens: meine Ueberzeugung von der Zukunft liess mich erkennen, führte mich zu der Einsicht, dass u. s. w. Ueb. חֵלֶק s. z. Kap. 2, 10. — Diesen Lebensgrundsatz wiederholt Koheleth oft z. B. Kap. 5, 17. 18. 8, 15. 9, 7—9. 11, 8. 9. er lehrt aber damit keinesweges ein Streben nach Sinnengenuss, sondern nur den dankbaren Gebrauch dessen, was Gott verleiht. — רָאָה mit בְּ eigentlich in etwas hineinsehen d. h. genau, mit Interesse sehen; s. d. Anm. z. Kap. 2, 1. Sinn des zweiten Gliedes: die Zukunft ist unsicher, niemand kann sie den

Menschen zeigen; drum muss man vor dem Tode geniessen, um nicht leer auszugehen.

Kap. 4.

V. 1. Nach der Digression über die Unsterblichkeit (Kap. 3, 18—22.) kehrt Koheleth wieder zu seinem Thema zurück, nämlich zur Betrachtung der Ungerechtigkeiten, welche im Leben vorkommen. So verbinden Geier, I. D. Mich. richtig. Andre dagegen wie Vulg. verti me ad alia, Grot., Rosenm., Kais. lassen hier etwas Neues angehen, wodurch jedoch das Ganze ohne Noth zu sehr zerstückelt wird. Die Betrachtung über die Ungerechtigkeiten derer, denen die Rechtspflege obliegt (Kap. 3, 16. 17.), musste auch den Verf. leicht zur Betrachtung der Ungerechtigkeiten im Menschenleben überhaupt führen, von denen Kap. 4, 1—3. die Rede ist. Dagegen spricht nicht die Formel שַׁבְתִּי אֲנִי וְאֶרְאֶה wiederum betrachtete ich d. h. nachdem ich über die Vergeltung nach dem Tode nachgedacht und eine Meinung gewonnen hatte. Ein ähnlicher Fall Kap. 9, 11. Vgl. über שׁוּב, welches zum Ausdruck des Adv. „wiederum“ gebraucht wird, z. Kap. 1, 7. Gesenius Lehrgeb. S. 823 f. — עָשַׁק gewaltthätig und ungerecht handeln, aus Uebermuth und Eigennutz bedrücken; so von ungerechter Bedrückung der Gewalthaber (1 Sam. 12, 4. Jes. 52, 4. Jer. 50, 33. Amos. 3, 9. Job. 35, 9.), wie von der Ungerechtigkeit Eigennütziger und Habsüchtiger (Levit. 5, 21. 23. Hos. 12, 8. Mal. 3, 5. u. s. w.). Für den Plur. עֲשֻׁקִים Bedrückungen wird am richtigsten der Sing. עֹשֶׁק angenommen. Andre wie Symm. *τοὺς συκοφαντουμένους*· Seb. Schm., Ramb. betrachten das Wort als Part. Pa. und übersetzen: Bedrückte, wozu נֶעֱשִׁים nicht wohl passt. Auch stimmen damit LXX. Syr. Arab.

Chald. nicht überein. — נָחַם hier nicht bloss Theilnahme zeigen, wie Geier, Rosenm. u. A. wollen, sondern durch thätige Hilfsleistung Trost verschaffen wie Jes. 12, 1. 49, 13. 51, 3. u. a. m. Richtig Syr. ܐܬܢܚܡ. Auch konnte Koheleth wohl nicht auf Grund der Erfahrung über Mangel an Theilnahme klagen, wohl aber klagt er oft über Unbilden, welche nicht abgestellt werden (Kap. 3, 16. 5, 7. 8, 11. 10, 6. 7.). — מִיַּד עֹשְׁקֵיהֶם כֹּחַ von der Hand ihrer Bedrücker (gab es) Gewalt d. h. Gewaltthat ging von ihren Bedrückern aus, wurde durch ihre Hand verübt. So LXX.: *ἀπὸ χειρὸς συκοφαντούντων αὐτοῖς ἰσχύς*· Arab. Andre nach Vulg. nec posse resistere eorum violentiae, suppliren אֵין vor כֹּחַ: sie hatten keine Gewalt, es war ihnen unmöglich, sich den Unthaten ihrer Bedrücker zu entziehen oder den Letzteren Widerstand zu leisten. Die Wiederholung der Formel will auch hier sagen, dass Koheleth dieses trostlose Verhältniss wiederholt wahrgenommen habe. Vgl. Kap. 1, 2. 6, 2, 16.

V. 2. Wegen der Ungerechtigkeiten, welche im Leben so häufig sind und nicht aufhören, musste Koheleth die Verstorbenen glücklich preisen, welche allen Bedrückungen für immer entgangen sind. So auch Hiob Kap. 3, 13 ff. vgl. Koh. 7, 1. und Herodot I, 31. *διέδειξέ τε — — ὁ θεὸς, ὡς ἄμεινον εἴη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζώειν.* Menander: *ζωῆς πονηρᾶς θάνατος αἱρετώτερος.* — שֶׁבַח ist Part. Pi. für מְשַׁבֵּחַ; ähnliche Beispiele finden sich Kap. 9, 12. Exod. 3, 2. 2 Reg. 2, 10. Jud. 13, 8. u. a. m. Andern ist die Form Adject. oder Infin. Piel. Eine Textescorruption mit v. d. Palm anzunehmen, ist willkührlich. Uebrigens kommt das Wort in der Bedeutung „loben, preisen“ nur in den jüngeren Büchern vor, z. B. Kap. 8, 15. 1 Chron. 16, 35. Ps. 63, 4. 106, 47.

117, 1. 145, 4. 147, 12. im Aram. ist es gewöhnlich; s. Dan. 2, 23. 4, 31. 34. 5, 4. 23. Buxtorf Lex. chald. p. 2306 sqq. Castell. lex. syr. p. 884 sqq. — עַדְנָה hucusque, LXX.: ἕως τοῦ νῦν· ist zusammengezogen aus עַד הַנָּה (Gen. 15, 16. 1 Sam. 7, 12.) wie V. 3. עֶדֶן aus עַד הֵן.

V. 3. Für noch glücklicher, als die Verstorbenen, musste Koheleth die halten, welche noch gar nicht zum Dasein gekommen waren und somit keine von den im Leben so häufigen Bedrückungen hatten erfahren können. Hätte Koheleth eine Fortdauer nach dem Tode angenommen, so konnte er die noch nicht Geborenen wenigstens nicht glücklicher preisen als die Verstorbenen, wenn er sie auch für glücklicher als die Lebenden erklärte. — שְׁנֵיהֶם sie beide, nämlich die Lebendigen und die Gestorbenen. — Der Accus. אֵת אֲשֶׁר hängt ab von שִׁבַּחְתִּי V. 2. Andre nehmen אֵת als Nota Nominativi, was hier aber unnöthig ist. — רָאָה hier wohl nicht bloss „sehen", sondern „erfahren"; s. z. Kap. 2, 1. Passende Parallelen aus den Klassikern sind bei Theognis (paraeneses Vs. 425—428. ed. stereotyp.);

Πάντων μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον,
Μηδ' ἐσιδεῖν αὐγὰς ὀξέος ἠελίου·
Φύντα δ', ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀΐδαο περῆσαι,
Καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμησάμενον.

Grotius führt noch an Chalcidamas;

Ἀρχὴν μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον·
Φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀΐδαο περῆσαι.

und Posidippus:

Ἦν ἄρα τῶν πάντων τόδε λῴϊον, ἠὲ γενέσθαι
Μηδέποτ', ἠὲ θανεῖν αὐτίκα τικτόμενον.

Abschnitt VI.

(Kap. IV, 4—12.)

Nachdem Koheleth seine Ansicht vom menschlichen Leben und Streben im Allgemeinen ausgesprochen hat, geht er zur Betrachtung einzelner Fälle über, die er ohne sich an einen bestimmten Gang zu binden frei aus dem Leben heraus greift, um theils mit ihnen seine Behauptungen zu belegen, theils aber aus ihnen ethische Belehrungen und Grundsätze abzuleiten. Für diesen Zweck stellt er häufig eine Vergleichung verschiedener, oft entgegengesetzter Bestrebungen an, beurtheilt den Erfolg derselben und knüpft gewisse Lehren und Ermahnungen daran. Deshalb redet er auch seinen Leser oft in der zweiten Person an, was er im Anfange des Buches, wo er sich mehr in allgemeinen Ansichten hält, nicht thut. Immer mehr aber kommt er ab vom Speculativen und geht über zu einer rein praktischen Lebensweisheit, deren Grundsätze allesammt auf Lebensbequemlichkeit hinauslaufen und die Anweisung geben, wie man behaglich das Leben führen könne. Dies lässt sich schon bei dem vorliegenden Abschnitte wahrnehmen.

Weder eifriges Streben, noch grosse Trägheit frommt, die Bewahrung der rechten Mitte allein ist erspriesslich (V. 4—6.). Am wenigsten sollte der unablässig für die Erwerbung irdischer Güter sich mühen, welcher niemand hat, für den er sammelt (V. 7. 8.). Freilich aber ist es verkehrt, allein zu leben; vielmehr muss die Verbindung mit einem Andern empfohlen werden; denn sie verschafft manche

Bequemlichkeit, welche im entgegengesetzten Falle nicht zu Theil wird (V. 9—12.).

4. Ich betrachtete alle Müh und alles Gedeihen des haffens; denn da gibts Eifer des Einen vor dem An-rn. Auch das ist nichtig und eitles Streben. 5. Der hor faltet seine Hände und verzehret sein Fleisch. Besser eine Handvoll Ruhe, als beide Fäuste voll üh und nichtigen Strebens. 7. Wiederum betrachtete h das Nichtige unter der Sonne. 8. Da gibt es Einen d keinen Zweiten; auch einen Sohn und Bruder hat, nicht und kein Ende hat all seine Müh; gleichwohl erden seine Augen nicht satt des Reichthums. „Für en müh ich mich doch und lasse meine Seele Mangel iden am Guten“? Auch dies ist nichtig und ein schlim-es Ding. 9. Besser Zwei als Einer; denn ihnen wird n guter Lohn durch ihre Müh. 10. Denn wenn sie llen, so kann der Eine seinem Genossen aufhelfen; ch weh dem Einen, welcher fällt und es ist kein Zwei-r da, ihm aufzuhelfen! 11. Auch wenn Zwei bei ein-der liegen, so wird ihnen warm; doch dem Einen wie ll ihm warm werden? 12. Und wenn man den Einen ngreift, so werden Zwei vor ihm bestehen; denn die reifache Schnur wird nicht bald zerreissen.

V. 4. Die Betrachtung des mühvollen Strebens der lenschen in seinen Erfolgen führte mich zu der Ansicht, ass dasselbe nichtig sei. Belege geben Kap. 1, 14. 7. 18. 2, 11. 18. 21. 23. 39. 5, 9. 16. u. a. m. — רָאִיתִי כְשִׁרוֹן הַמַּעֲשָׂ d. i. ich betrachtete das Gedeihen es menschlichen Treibens, beobachtete, welch gedeihli-hen Erfolg es hätte. Allen Erfolg spricht Koheleth dem enschlichen Streben nicht ab (vgl. Kap. 2, 21.), nur

zweifelt er, das durch dasselbe das Beabsichtigte erreicht und ein bleibendes Gut gewonnen werde und muss es darum nichtig nennen. — קִנְאָה mit לְ für etwas eifern, eifrig thätig sein (1 Reg. 19, 10.), mit בְּ sich um etwas bereifern (Prov. 3, 31. 23, 17. 24, 1.); קִנְאָה der Eifer für, um etwas (Jes. 9, 6. 26, 11. 37, 32. Koh. 9, 6.). Sinn: Grund des Gedeihens der mühevollen Unternehmungen ist der Eifer, in welchem es der Eine dem Andern immer vorzuthun sucht. Wie sollte denn das nicht einigen Erfolg haben, was mit so grossem Eifer begonnen wird? Man braucht hierbei mit d. Chald., Abenesr., Jarchi, Ramb., Schmidt, Rosenm. u. A. nicht grade an Eifersucht des Einen auf den Andern, oder mit Bauer, Mich., Spohn, Friedl., Heinem. an Neid zu denken, sondern bloss an den Eifer überhaupt, der bei dem Einen immer grösser ist, als bei dem Andern. Eine sarkastische Bemerkung über den rastlosen Eifer des Menschen! Andre wie Vulg., Geier, Cleric., Nacht., Umbreit: das menschliche Streben erzeugt bei dem Nächsten Neid, zieht ihn von Seiten des Nächsten zu. Diese Auffassung lässt כִּי nicht zu, welches einen Grund für das Vorhergehende angibt. — אִישׁ מֵרֵעֵהוּ s. v. a. der Eine, der Andre (Gen. 11, 3. Jud. 6, 29. 1 Sam. 10, 11.). Ueber die letzten Worte s. z. Kap. 1, 2. 14.

V. 5. Eben so wenig, als eifriges Streben, kann Faulheit empfohlen werden, weil sie in Noth stürzt. Auch an andern Stellen, wie Kap. 10, 8. spricht Koheleth gegen die Faulheit und lehrt, dass man auch thätig sein müsse für Lebensbequemlichkeit, wenn auch nicht eifrig und anstrengend; vergl. Kap. 5, 8. 7, 18. 9, 10. 11, 4. 6. — חֹבֵק יָדַיִם die Hände umschlingen d. h. zusammenfalten, um unthätig zu sein, ist Gestus des Faulen (Prov. 6, 10. 24, 33.), nach Andern: des Hab-

üchtigen und Neidischen, wogegen die Parallelen sprechen. — Die Redensart „Jemanden verzehren“ (אָכַל) eisst: ihn bedrücken, zu Grunde richten (Ps. 14, 4. Prov. 30, 14.); ebenso das Fleisch Jemandes verzehren (Ps. 27, 2. Mich. 3, 3.); das eigne Fleisch verzehren demnach: sich selbst zu Grunde richten, zu Grunde gehen (Jes. 49, 26.). Der Ausdruck, welcher nicht zu ressen ist, will blos sagen: der Faule bringt sich in die grösste Noth und dem Hungertode nahe. Andre wie z. B. Palm, Cleric., Geier, Bauer, Gesen. beziehen das zweite Hemistich auf den Neidischen, welcher sich abdarmt, wogegen nur das erste Glied zu sprechen scheint und der Umstand, dass in der ganzen Stelle vom Neidischen nicht die Rede ist. Schmidt nimmt den Vers als Aeusserung des eifrig Thätigen. Alles stimmt wohl zusammen, wenn Koheleth V. 4. 5. die beiden Extreme verwirft und die zwischen beiden liegende rechte Mitte im Thätigsein empfiehlt, welche nicht grosse Anstrengungen nöthig macht und doch auch vor Noth bewahrt.

V. 6. Derselbe Grundsatz Kap. 7, 16—18. Nach Symm. μετὰ ἀναπαύσεως: Vulg. cum requie, cum labore et afflictione animi suppliren Cleric., Geier, v. d. Palm, Bauer u. A. gegen die Grammatik ein בְּ vor den von מָלֵא abhängigen Accusativen נַחַת, עָמָל. Man übersetze vielmehr: Besser ist eine flache Hand (כַּף) voll Ruhe, als zwei hohle Hände (חֳפְנַיִם) voll Mühe, und nehme eine Metonymie an, nach welcher das consequens (Ruhe, Mühe) für die causa (wenig, viel Thätigkeit) gesetzt ist. Wenig Thätigkeit ist besser, als viel Thätigkeit; jene verstattet Ruhe, diese macht nur Mühe. Vgl. Prov. 15, 16. 17, 1. Publius Syrus: Quam felix vita, quae sine negotiis transigit!

V. 7. Die Betrachtung des menschlichen Eifers im

Schaffen führte Koheleth auf einen besonderen Fall, das Treiben des Habsüchtigen, welcher ja unter Allen den grössten Eifer zeigt. Ueber שִׂבְתִּי s. z. V. 1.

V. 8. Thöricht ist der, welcher unablässig zusammenscharrt, ohne Angehörige zu haben, denen zu Liebe und zum Nutzen er sich mühte. Bei שְׁנִי braucht man nicht speciell an das eheliche Verhältniss zu denken, sondern fasse den Gedanken ganz allgemein, ohne dass jedoch jenes ausgeschlossen wäre. Das Ketibh עֵינָיו ist gegen das Keri עֵינוֹ zu behalten; bei dem sogenannten Plur. inhum. steht das Verb. gern im Sing. fem. Gesen. Lehrgeb. S. 714. 719. Ewald's krit. Gramm. S. 639. Ueber die Unersättlichkeit des Auges s. z. Kap. 2, 10. und über Habsucht Juvenal Sat. XIV, 139: crescit amor nummi, quantum ipsa pecunia crevit. Horat. Od. II, 18. 14.: Crescit indulgens sibi dirus hydrops, nec sitim pellit etc. Das zweite Glied ist ein Gedanke, den der Habsüchtige haben, einmal sich vergegenwärtigen sollte, um verständiger zu werden. Vulg. schiebt ein: nec recogitat dicens; ebenso Chald. — חִסֵּר מִטּוֹבָה Mangel von etwas weg leiden lassen ist prägnant gesagt für: Mangel leiden und entfernt sein lassen u. s. w. Vergl. Ps. 10, 18. die Menschen fürchten sich aus dem Lande d. h. fürchten sich und gehen aus dem Lande. Ps. 18, 22. ich habe nicht von Gott (weg) gefrevelt. Jes. 38, 17. u. a. m. Ueb. עִנְיַן רָע s. z. Kap. 1, 13.

V. 9. Nicht nur sich zu mühen, ohne Angehörige zu haben, ist verkehrt, sondern schon das Alleinleben überhaupt ist unerspriesslich; Verbindung und gemeinschaftliches Wirken mit Jemand im Leben hält manchen Nachtheil ab und verschafft manchen Vortheil; vereinte Kraftanstrengung führt eher zu einem Ziele und nicht vergeblich (שָׁכָר) ist die angewendete Mühe (עָמָל). Ueber

אֲשֶׁר weil (Kap. 6, 12. 10, 15. Deut. 3, 24. Dan. 1, 10. u. a. m.) s. d. Einl. §. 7, 2. Nemo sibi satis est, eget omnis amicus amico. Vgl. d. talmud. Stelle (Buxtorf florileg. hebr. p. 46.): טָב לְמֵיתַב תְּרֵין מִלְּמֵיתַב אַרְמְלוּ i. e. melius est habitare binos, quam habitare in viduitate. Und Pirke Aboth fol. 30. col. 2.: אָדָם בְּלֹא חָבֵר כְּשִׂמְאל בְּלֹא יָמִין d. i. ein Mensch ohne Genossen ist wie die linke ohne die rechte Hand.

V. 10. Die Behauptung, dass Gemeinschaftsleben besser sei, als Alleinleben, belegt Koheleth mit Beispielen, um sie zu veranschaulichen und zu begründen. Wenn ihrer zwei mit einander einen Weg machen und Einer fällt, so kann ihn der Andre wieder auf die Beine bringen; grade so verhält es sich bei dem Gange auf der Lebensbahn; der Unfall des Einen wird durch die Bemühung des Andern ausgeglichen, so dass er nicht dauernd üble Folgen hat. Wer allein lebt, ist immer hilflos. יִפֹּל partitiv, wenn es vorkommt, dass Einer von ihnen fällt, was beiden begegnen kann. Vergl. die Formel: וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ es sprach Einer zum Andern (Gen. 11, 3. Jud. 6, 29. 1 Sam. 10, 11.). — אִי s. v. a. אוֹי wehe! bloss hier und Kap. 10, 16. so wie einigemale im Rabbin. nach Buxt. Lex. chald. p. 69. Vgl. הֵי Wehklage (Ez. 2, 10.). Vor הָאֶחָד denke man sich לְ hinzu, was jedoch nicht wiederholt zu werden brauchte, vergl. Gen. 2, 19. und Gesenius Lehrgeb. S. 838.

V. 11. Ein anderes Beispiel für die Behauptung, dass Gemeinschaftsleben Vortheil bringe. Man könnte hier mit mehreren Auslegern an das Zusammenschlafen der Eheleute denken, vielleicht hat es Koheleth auch im Sinne gehabt. Indess gibt der Satz allgemein gefasst auch einen guten Gedanken. חָמַם warm werden, sein, impersonell gebraucht, wie die Verba neutra oft z. B.

נָוֹחַ לִי mir ist ruhig (Job. 3, 13. Jes. 23, 12.), צַר לִי mir ist enge, Angst (Jes. 49, 20. Ps. 31, 10.), רָוַח לִי mir ist luftig (Job. 32, 20.), וַיִּיטַב לוֹ es ist, geht ihm wohl (Gen. 12, 13. 40, 14.) u. s. w.

V. 12. Ein drittes Beispiel zur Veranschaulichung und Bestätigung desselben Gedankens. Während der Einzelne dem Angriffe des Feindes unterliegt, leisten zwei in Verbindung mit Erfolg Widerstand. תָּקַף angreifen, bewältigen findet sich nur noch Job. 14, 20. 15, 24. Die Derivate kommen ebenfalls nur in den jüngern Büchern vor, als Kohel. 6, 10. Esth. 9, 29. 10, 2. Dan. 11, 17. Das Wort gehört dem Aramaismus an; s. Dan. 2, 37. 40. 42. 3, 33. 4, 8. 19, 27. 5, 20. 6, 8. und Buxtorf lex. chald. p. 2634 sqq. Castell. lex. syr. p. 969 sq. — הָאֶחָד fassen die meisten Ausleger nach Syr. Arab. Chald. als Subj. und verstehen den Angreifer darunter, wogegen V. 8. 9. 10. 11. wo אֶחָד immer den Einen im Gegensatz zu Zweien bezeichnet, zu sprechen scheinen. Wir nehmen es nach LXX.: ἐὰν ἐπικραταιωθῇ ὁ εἷς· Symm. ὑπερισχύσῃ τις ἑνός· Vulg. si quispiam praevaluerit contra unum mit Schmidt, Umbr., de Wette als Object und fassen das Suffix. pleonastisch, wie Deut. 34, 10.: יְדָעוֹ יְהוָה er kannte ihn, Jehoven; Prov. 5, 22.: יִלְכְּדֻנוֹ אֶת־הָרָשָׁע sie fingen ihn, den Gottlosen; Esth. 7, 5.: מְלָאוֹ לִבּוֹ er hat es erfüllt, sein Herz. Vergl. V. 10. Kap. 1, 11. Die 3 Pers. Sing. drückt häufig das unbestimmte Pron. „man" aus. Gesenius Lehrgeb. S. 797 f. Man übersetze nun entweder: Wenn man ihn, den Einen, angreift, so werden Zwei ihm widerstehen d. h. er wird den Angriff zwar auf einen Einzelnen machen, aber den Widerstand Zweier finden; oder: wenn man den Einen bewältigen kann, so werden doch Zwei beim Angriff bestehen d. h. Einen unterdrückt man leicht, gegen Zwei

ermag man nichts. עָמַד mit נֶגֶד s. v. a. עָמַד mit לִפְנֵי vor jemand bestehen, erfolgreich widerstehen, wie 2 Reg. 10, 4. — Der Gedanke des zweiten Gliedes scheint eine sprüchwörtliche Redensart zu sein, die nicht gepresst werden darf. Warum Koheleth grade eine dreifache Schnur nennt? Vielleicht wegen der heiligen Dreizahl; oder weil gute Schnuren aus drei Faden verfertigt wurden, schlechte aber nur aus einem oder zwei Faden bestanden. Meidani: Zwei Schwache überwältigen oft einen Starken; Zwei, die eines Herzens sind, können ein Land einnehmen, (bei Gynsburg: Geist des Orients. 115. 119.).

Abschnitt VII.

(Kap. IV, 13—16.)

Die Ansicht von der Nichtigkeit des menschlichen Strebens sucht Koheleth mit einem andern Beispiele, was ihm die Erfahrung darbeut, zu begründen. Mag immerhin, so lehrt er nach Massgabe seiner Lebenserfahrung, ein junger und verständiger König einem alten für Belehrung nicht mehr empfänglichen Regenten vorgezogen werden; mag er trotz einer niedrigen Herkunft grosses Ansehn erlangen und sich die Liebe und Anhänglichkeit Aller erwerben, doch erstrebt er kein bleibendes Gut; denn die Nachkommen werden anders von ihm urtheilen. Wie wenig knüpft sich an sein Streben ein dauernder Gewinn!

Die Frage, wer unter dem alten und jungen Könige zu verstehen sei, hat man historisch zu beantworten gesucht und bald an Joseph in Aegypten gedacht (Olympiod., Abenesr., Ramb., Hezel, Nachtig., Rosenm.), bald an Saul und David (Bauer, Schmidt),

bald an Jerobeam und Rehabeam (Mendelss. nach dem Chald., welcher jedoch bloss V. 15. 16. so auffasst, V. 13. 14. Dagegen von Nimrod und Abraham erklärt), bald an Amazia und Joas (Kaiser) u. s. w. Bei keiner dieser Annahmen aber kommt man mit der Erklärung vollständig durch. Daher haben Andre (Cleric., Mich., Döderl., Dath., Umbreit) behauptet, man habe hier bloss an eine uns unbekannte Geschichte zu denken, welche Koheleth zur Bestätigung seiner Meinung anführe. Dagegen lässt sich nichts einwenden. Vielleicht aber nimmt man am besten (mit Grot., Spohn, Heinem. u. A.) bloss an, dass der Verf. zur Veranschaulichung und Bestätigung seiner Ansicht dieses Beispiel frei fingirt habe. Zur Verfolgung seiner didaktischen Zwecke bediente er sich höchst verständig dieses passenden Lehrmittels, und gewiss mag noch Manches, was in seinem Buche als Erfahrung aufgeführt ist, blosse Fiction sein.

---

13. Besser ein armer und weiser Jüngling als ein alter und thörichter König, welcher nicht versteht noch Lehre anzunehmen. 14. Denn aus dem Gefängniss ging er hervor um König zu sein, obschon er in seinem Reiche arm geboren war. 15. Ich sah alle Lebendigen, welche unter der Sonne wandelten, bei dem andern Jünglinge, welcher an seine Stelle trat. 16. Kein Ende war alles Volkes, aller derer, welchen er vorstand; gleichwohl freuen sich die Nachkommen sein nicht; denn auch dies ist eitel und nichtiges Streben.

V. 13. Sinn: Ein junger, aber verständiger Mensch eignet sich besser zum Regieren als ein alter, aber un-

verständiger Mann, weil er Rath annimmt und sich belehren lässt, während der Letztere bei seinen Maximen, an die er gewöhnt ist, auch wenn sie unzweckmässig sind, eigensinnig verharret. — מִסְכֵּן arm, nur noch Kap. 9, 15. 16. im Aram. und Rabbin. gewöhnlich; (s. Castell. lex. syr. p. 596 sq. Buxt. lex. chald. p. 1477 sq.) die Rad. סָכַן arm sein findet sich nur noch Jes. 40, 20. und das Derivat. מִסְכֵּנוּת Armuth nur Deut. 8, 9. Sonst kommt diese Bedeutung, die als aramaisirend zu betrachten ist, im A. T. nicht mehr vor. — לֹא יָדַע nicht wissen, verstehen, können wie Jes. 56, 11. Job. 32, 22. und οἶδα Matth. 7, 11. — זָהַר im Ni. belehrt werden, sich belehren lassen, Lehre annehmen (Kap. 12, 12. Ps. 19, 12.).

V. 14. Von der allgemeinen Behauptung geht Koheleth zum besonderen historischen Beispiele über und seine Darstellung wird demgemäss historisch. — הַסּוּרִים steht für הָאֲסוּרִים, wie Kamez unter dem Artikel beweist, was auch 10 Codd. Kennic. haben; vergl. הָרַמִּים (2 Chron. 22, 5.) für הָאֲרַמִּים (2 Reg. 8, 28.). Aleph fällt häufig aus, wenn es ein Schwa hat oder quiescirt; s. Gesenius Lehrgeb. S. 377 f. בֵּית הַסִּירִים Haus der Gefangenen, Gefängniss (Jud. 16, 21. 25.) ist s. v. a. בֵּית הָאָסוּר (Jer. 37, 15.), was a. a. O. durch בֵּית הַבֶּלָא erklärt wird. So auch LXX. Symm. Syr. Vulg. — כִּי גַם etiamsi steht in einem gewissen Gegensatze zu יָצָא לִמְלֹךְ: obgleich er einer armen Familie seines Königreiches d. h. des Landes, dessen König er ward, angehörte, dennoch kam er wegen seiner Talente auf den Thron. Auf Joseph passt dies nicht, weil dieser weder in Aegypten geboren war, noch auch jemals auf einen Thron gelangte; eben so wenig auf David, welcher nicht aus dem Gefängnisse auf den Thron kam; man müsste denn (mit Döderl.,

Schmidt, Rosenm. u. A.) den Ausdruck „Gefängniss“ als ganz allgemeine Bezeichnung eines ärmlichen Zustandes fassen, was immer ungenau ist, oder mit Umbr. übersetzen: aus Dornenbüschen (מִבֵּית הַסֹּהֲרִים), wogegen der Text streitet. Noch weit weniger passt eine andere historische Beziehung, und es bleibt nichts übrig als eine uns unbekannte Geschichte oder eine freie Fiction in den angeführten Beispielen anzuerkennen.

V. 15. Trotz der niedrigen Herkunft gewann der junge Mann, auf den Thron gelangt, die zahlreichsten Anhänger, so dass ihm, wie es schien, ein grösseres Gut nicht zu Theil werden konnte. Der Verf. spricht hyperbolisch (כָּל־הַחַיִּים), damit das Resultat, dass auch dieses Verhältniss nichtig gewesen sei, einen desto grösseren Eindruck habe. הַמְּהַלְּכִים verbinden Einige (Cleric., Geier, Bauer u. A.) mit עִם הַיֶּלֶד und übersetzen: ich sah Alle mit ihm gehen d. h. ihm anhängen, wozu הָלַךְ מִפְּנֵי הַמֶּלֶךְ vom Könige abfallen (Kap. 8, 3.) einen guten Gegensatz bilden würde; allein die Accente und der Artikel bei מְהַלְּכִים sind gegen diese Fassung. „Alle Lebenden, die unter der Sonne wandeln“, ist vielmehr Bezeichnung der Erdbewohner überhaupt. Man übersetze: ich sah sie mit, in Verbindung mit, bei dem jungen Manne, ihm anhängend. Dass übrigens Salomo, den der Verf. sprechen lässt, so weder von Joseph noch von David sprechen konnte, leuchtet von selbst ein; denn in Beziehung auf Joseph konnte er das Wort רָאִיתִי und in Beziehung auf David den Ausdruck הַיֶּלֶד nicht brauchen. Unter הַיֶּלֶד־הַשֵּׁנִי ist der Nachfolger jenes alten und thörichten Königs gemeint, welcher im Verhältniss zu diesem „der zweite“ genannt werden konnte; Andre (z. B. Bauer) verstehen den Sohn des jungen Mannes, wozu keine Andeutung vorhanden ist. תַּחַת von der Thron-

folge, wie 2 Sam. 10, 1. 2 Chron. 1, 8. Ueber עָמַד auftreten s. Kap. 8, 3.

V. 16. Ausführung des Beispiels und Resultat. אֵין קֵץ respondirt dem כָּל־הַחַיִּים V. 15. — אֲשֶׁר הָיָה beziehen die meisten Ausleger (z. B. Grot., Cleric., Ramb. u. A.) auf הָעָם und denken bei לִפְנֵיהֶם entweder an die Vorgänger des Königs oder an die Menschen überhaupt, ohne eine passenden Sinn zu gewinnen. Richtig dagegen beziehen Geier, Gesen., Rosenm. הָיָה auf den (jungen) König und geben es mit לִפְנֵי durch praeesse: nullus finis (erat) omni populo, omnibus, quibus praefuit. Man vergl. יָצָא וּבוֹא לִפְנֵי פ׳ jemanden anführen (Num. 27, 17. 1 Sam. 18, 16. 2 Chron. 1, 10.). In der letzten Stelle wird die Phrase durch שָׁפַט erklärt. — אַחֲרוֹנִים Nachkommen d. h. die später als die כָּל־הַחַיִּים (V. 15.) Lebenden. V. d. Palm liest לְכָל־הָעָמָל für לְכָל־הָעָם und übersetzt: infinitus erat labor, in quo desudaverant, nec tamen posteri ullum eius fructum percipiebant; ohne Noth und ganz gegen Koheleth's Ansicht. (Kap. 2, 18. 19. 21.), Gedanke: Zwar kam der junge Mann aus einer elenden, hilflosen Lage zum höchsten Ansehn und Glück, so dass es schien, als hätte ihm ein grösseres Glück nicht zu Theil werden können und als hätte er durch sein weises und tüchtiges Walten einen wahren Lebensgewinn gemacht; aber dem war nicht so; sein Glück war ein momentanes, das Gewonnene nicht bleibend, denn die Nachkommen seiner Zeitgenossen waren gleichgiltig gegen ihn. Auch sein Streben war הֶבֶל (s. Kap. 1, 2.) und רְעוּת רוּחַ (s. Kap. 1, 14.)

Abschnitt VIII.

(Kap. IV, 17—V, 6.)

Immer mehr verlässt Koheleth den Standpunct der philosophischen Forschung und der blossen Lebensbetrachtung und nimmt den paränetischen Lehrton an, indem er gewisse aus seiner Lebensansicht sich ergebende Grundsätze aufstellt und einschärft. Um desto eindringlicher zu sprechen, redet er seine Leser (hier zuerst) in der zweiten Person an. Die erste Paränese betrifft die Gottesverehrung. Man braucht, um in der rechten Weise am Gottesdienste Theil zu nehmen, nicht Opfer darzubringen, sondern soll vor Gott erscheinen, um Belehrung aus dem göttlichen Worte zu empfangen (V. 17.). Man soll, um recht zu beten, nicht viel Worte machen, sondern sich kurz fassen, und mit Ehrfurcht zu Gott reden (Kap. 5, 1. 2.). Man soll endlich, wenn man Gelübde thut, sie gewissenhaft erfüllen, und wenn man dies nicht will oder nicht zu können glaubt, sie lieber gar nicht erst thun (V. 3—6.). Wer diese drei Stücke (Theilnahme am Gottesdienst, Gebet, Gelübde) nicht in der geforderten Weise beobachtet, erscheint als Thor (כְּסִיל), an welchem Gott nur Misfallen hat.

Dass Koheleth hier in gewisser Beziehung antipharisäische Grundsätze aufstelle, leuchtet von selbst ein. Es ist aber darum nicht nöthig anzunehmen, dass er die Pharisäer, welche zu seiner Zeit schon eine Secte gebildet hätten, bestreite, wenn es auch von der andern Seite nicht unwahrscheinlich ist, dass damals schon die Grundsätze anfingen sich zu entwickeln, welche wir zur Zeit Jesu bei den Pha-

risäern ausgebildet sehen und dass aus diesem Grunde Koheleth Verhaltungsregeln gibt, welche jenen Grundsätzen entgegenlaufen. Uebrigens hat er eine höchst geläuterte und würdige Ansicht von der Gottesverehrung, wie sie später Christus vortrug; nur kann er nicht ganz von dem eudämonistischem Elemente sich losreissen, vgl. V. 5. Ganz unrichtig findet Schmidt in den ersten drei Versen dieses Abschnitts „Vorsichtsmassregeln beim öffentlichen Auftreten als Redner im Tempel" gegeben und „Warnungen, nicht als Demagoge auftreten zu wollen" ausgesprochen. Davon steht kein Wort im Texte. — Der Zusammenhang dieses Abschnittes mit dem Vorhergehenden ist im Allgemeinen folgender. Koheleth handelt schon vorher von einem weisen und thörichten Verhalten, nämlich in Betreff der Erwerbung irdischer Güter (Kap. 4, 3—6.), in Betreff der Einrichtung und Führung des Lebens (V. 7—12.). Denselben Grundgedanken behält er nun auch im Betreff der Gottesverehrung bei und sagt, was in dieser Rücksicht weise und thöricht sei. Er wendet also einen Grundgedanken auf verschiedene einzelne Lebensverhältnisse an und führt ihn daran durch. Gewagt und unkritisch wäre es daher, diesem Abschnitte mit v. d. Palm hinter Kap. 10, 20., oder mit Paulus (neues Repert. I. S. 226 f.) hinter Kap. 7, 15. seinen Platz anzuweisen, wenn sich auch nicht in Abrede stellen lässt, dass er am letzten Orte höchst angemessen stünde.

---

17. Bewahre deine Füsse, wenn du zum Hause Gottes gehest; und sich zu nahen, um zu hören, ist besser als Opferdarbringung der Thoren; denn sie kümmern sich nicht um böses Thun.

Kap. V.

1. Sei nicht schnell mit deinem Munde und dein Sinn eile nicht, ein Wort vor Gott auszusprechen; denn Gott ist im Himmel und du bist auf der Erde; drum sollen deiner Worte wenige sein. 2. Denn wie der Traum entsteht durch viel Geschäft, so Geplärr des Thoren durch viel Worte. 3. Wenn du Gott ein Gelübde gelobest, so säume nicht, es zu erfüllen, denn Thoren sind nicht wohlgefällig; was du gelobst, erfülle! 4. Besser, dass du nicht gelobest, als dass du gelobest und nicht erfüllest. 5. Lass deinen Mund nicht zur Sünde bringen deine Sinnlichkeit und sprich nicht vor dem Priester, dass ein Versehen es sei. Warum soll Gott zürnen ob deiner Rede und verderben das Werk deiner Hände? 6. Denn bei viel Träumen da gibt's viel Nichtiges und bei vielen Worten (ebenfalls): so fürchte Gott!

V. 17. Für das beizubehaltende Ketibh רַגְלֶיךָ haben auch Codd. Kennic. das Keri רַגְלְךָ, nach welchem LXX., Vulg., Syr., Hieron., Arab. übersetzen. Die Bewachung, Beobachtung der Füsse bezeichnet das vorsichtige, überlegte Gehen; wer Theil nimmt am Gottesdienste, muss es aus der rechten Absicht, mit der rechten Gesinnung, in der rechten Art und Weise d. h. voll Andacht und Liebe zu dem göttlichen Worte thun. Vgl. Mich. 7, 5. wo es heisst: שְׁמֹר פְּתָחֵי פִיךָ bewahre die Thüren deines Mundes d. h. sei vorsichtig im Reden. — Den Infin. absol. קָרוֹב fassen Aquil., Syr., Arab., Vulg., Hieron., Geier, Ramb., Rosenm., de Wette u. A. imperativisch: nahe dich (nämlich dem Gotteshause) um zu hören, mehr als um zu u. s. w. Andre dagegen wie Bauer, Döderl., Mich., Heinem. als reinen Infin.: sich zu nahen, um zu hören (d. h. sich belehren, ermahnen, ermuntern, kurz

erbauen zu lassen) ist besser als das Opferdarbringen der Thoren. Das Letztere ist wegen וַכְּסִילִים passender. Koheleth verwirft wohl nicht überhaupt die Opfer, aber er hält ihre Darbringung nicht für das Hauptstück des Gottesdienstes. Er bestreitet den thörichten Wahn, als könne man Gott durch Opfer sein Wohlwollen abkaufen, einen Glauben, welchen auch Christus an den Pharisäern bestreitet, weil er zu einer bloss äusserlichen Frömmigkeit führt (Matth. 9, 13. Marc. 7, 11.). Dieser Art von Frömmigkeit setzt er das Anhören des Wortes Gottes entgegen. Dass Rechtschaffenheit im Wandel Gott wohlgefälliger sei, als die Darbringung von Opfern, lehren die Propheten und Dichter des A. T. übereinstimmig (Jes. 1, 11—17. Jer. 7, 21—23. 6, 20. 14, 12. Hos. 6, 6. 8, 13. Amos 5, 21—24. Mich. 6, 6—8. Ps. 40, 7. 8. 50, 7 ff. Prov. 21, 3. u. a. m.). — Das letzte Glied ist sehr verschieden aufgefasst worden. Syr. Arab. im Widerspruch mit dem Texte: sie wissen nichts *Gutes* zu thun! Vulg., Hieron., Geier, Cleric., Bauer, Rosenm. u. A.: sie sehen nicht ein, dass sie Böses thun; vergl. Prov. 15, 8. 21, 27. wo das Opfer der Frevler ein Greuel genannt wird. Andre wie Abenesr., v. d. Palm suppliren רַק, אִם לֹא: sie verstehen nur Böses zu thun. Gesenius u. d. W. יָדַע No. 5.: sie denken nicht übel daran zu thun. Kaiser, Schmidt, Nacht.: zu nichte werden die, die nur Frevel zu üben wissen. Andre anders. Am besten scheint folgende Erklärung in den Zusammenhang zu passen. יָדַע heisst „Bekanntschaft machen, sich bekümmern“ (Gen. 39, 6. Job. 9, 21. 18, 21.), wonach zu übersetzen ist: sie kümmern sich nicht, um Böses zu thun d. h. unbekümmert um die Art der Gottesverehrung, mit sorglosem, leichtfertigem Sinne bringen sie bloss Opfer dar, und wähnen, damit Gott recht zu dienen.

Aber dadurch werden sie nicht belehrt und gebessert, sondern verharren bei ihrer Schlechtigkeit; dies ist die Folge ihres verkehrten Treibens, welche hier als ihre Absicht dargestellt ist (vergl. Kap. 3, 14. 18.). Sie wollen immerfort Böses thun, darum verfahren sie so unbekümmert d. h. leichtfertig bei ihrem Gottesdienste. Der Weise dagegen kommt mit denkendem, andächtigem Sinne zum Tempel, um Belehrung, Mahnung, Erbauung (לִשְׁמֹעַ) zu empfangen, er beabsichtigt Versittlichung, die auch die Folge einer solchen Gottesverehrung ist; er kümmert sich darum, um Gutes zu thun.

Kap. V.

V. 1. Von der Gottesverehrung im Allgemeinen kommt der Verf. zum Gebet im Besondern. בְּהַל geben Syr., Arab., Geier, Cleric., Mich., Döderl., Bauer, Gesen. u. A. durch „eilen", jedoch Ramb., Rosenm. durch „beschleunigen", wie Esth. 2, 9. Kohel. 7, 9. 2 Chron. 35, 21., wo der Infin. בָּהֵל auch das Suff. נִי־, nicht יִ־ hat. — עַל פִּיךָ s. v. a. עַל שְׂפָתֶיךָ (Ps. 16, 4.) wie Exod. 23, 13.: „der Name fremder Götter soll nicht gehört werden עַל פִּיךָ d. h. auf deinen Lippen". (2 Sam. 13, 22.). Beschleunige nicht über deine Lippen scil. Worte d. h. plappre nicht schnell, viel und andachtslos, wenn du betest. Christus rügt dies von den Heiden (Matth. 6, 7.), hat aber wohl auch die Pharisäer im Auge, welche viel zum Scheine und ohne Andacht beteten. So auch d. Talmud Tract. Berachoth fol. 61. col. 1. לעולם יהיו דבריו של אדם מועטין לפני הקב"ה d. i. immerdar sollen der Worte des Menschen vor Gott wenige sein! — לִפְנֵי הָאֱלֹהִים vor Gott d. h. an dem Orte, wo er gegenwärtig ist, im Hause seiner Verehrung. So kommt die Formel vor von der Stiftshütte (Exod. 16, 9.) von den heiligen

Orten, an welchen Opfer dargebracht wurden (Exod. 18, 12. Deut. 14, 26.), und vom Ort der Gottesverehrung überhaupt (Deut. 15, 20.). Diese Vorschrift motivirt Koheleth durch die göttliche Majestät und die menschliche Niedrigkeit. Wer viel und schnell plappert, redet ohne Andacht und Ehrfurcht; aber der Mensch im Staube soll, wenn er vor dem im Himmel erscheint, nur mit Ehrfurcht und Andacht reden.

V. 2. Wer andachtslos viel Gebetsformeln herplappert, stellt sich als einen Thoren dar. Die beiden Versglieder sind neben einander gestellt und mit Vav verbunden zum Ausdruck einer Vergleichung; der Chald. richtig: הֵיכְמָה דְ quemadmodum. (S. z. Kap. 3, 19.). Tert. comp. bei der Vergleichung der thörichten Rede mit einem Traume ist wohl die Verworrenheit und Unangemessenheit. Wie durch vielerlei Geschäfte ein verworrener Zustand des Geistes im Schlafe entsteht, wo allerlei Unangemessenes in bunter Mischung der Seele vorschwebt, ebenso wird aus zusammengehäuften, ungeordneten Worten nur eine verworrene, unangemessene d. h. thörichte Rede, die sich nicht ziemt, wenn man mit Gott spricht; sie nennt der Verf. bloss קוֹל Stimme, Geräusch d. i. Geplärr. Dass der Thor viel schwatze, sagt Koheleth auch Kap. 10, 14. Ueb. עִנְיָן s. z. Kap. 1, 13.

V. 3. Das Gebet führt den Verf. zu einem andern Stück der Gottesverehrung, den Gelübden, über deren Ablegung und Erfüllung er vortreffliche Verhaltungsregeln ertheilt. Wer von der Erfüllung seines Gelübdes sich losmachen und somit sein Wort nicht halten will, ist schlecht (כְּסִיל), irreligiös, sofern er es Gott gethan hat. Symm. undeutlich: *οὐ πάρεστι χρεία ἀφρόνων*/Nacht. „nicht ahme nach den Götzenknecht“ und Schmidt: „denn die Thoren thun das nicht“, nehmen חָפֵץ hier

unpassend in der Bedeutung „Geschäft“. Die Vorschrift kann als eine Reminiscenz aus dem Gesetz betrachtet werden (Deut. 23, 21—23. Num. 30, 3.). Der religiöse Ernst, der den Hebräer nie verliess, wohnt auch Koheleth bei, obwohl er sonst so häufig zu fröhlichem Lebensgenuss ermahnt. Das Heilige soll bei allem Frohsinn heilig gehalten werden.

V. 4. Gedanke: Da Gott Gelübde nicht fordert, so sind sie auch zur wahren Frömmigkeit nicht nöthig; sie können auch unterbleiben. Wer nun nicht gelobet und also keine Verpflichtung übernimmt, der kann auch nie in den Fall kommen, durch Brechung des Gelübdes sich zu versündigen. Auch der Talmud warnt vor häufigen Gelübden: לְעוֹלָם אַל תְּהִי רְגִיל בִּנְדָרִים שֶׁסּוֹפְךָ לְמָעוֹל בְּשִׁבּוּעוֹת d. i. immer gewöhne dich an Gelübde, denn zuletzt führt es dich zur Verletzung der Schwüre (Tract. Nedar. cp. 2. in Buxt. florileg. p. 386.).

V. 5. Um so grösser muss die Vorsicht bei Gelübden sein, je weniger die Entschuldigung, es sei aus einer Uebereilung hervorgegangen, vor Gott und Menschen gelten kann. Vgl. Gal. 6, 7.: *μὴ πλανᾶσθε· θεὸς οὐ μυκτηρίζεται.* Publius Syrus: Prius, quam promittas, deliberes, ut, cum promiseris, facias. — נָתַן geben, hingeben, *lassen* mit dem Accus. des Objects und dem Dativ des Zieles, wie Gen. 20, 6. 31, 7. Exod. 3, 19. Num. 22, 13., doch fehlt לְ auch z. B. Job. 9, 18. — בָּשָׂר Sinnlichkeit wie Kap. 2, 3. Sinn: Lass deinen Mund nicht übereilt ein Gelübde thun; denn hindert dich deine Sinnlichkeit, welche Entsagung und Aufopferung verabscheut, an der Haltung des Gelübdes; so geräthst du in Sünde, welche die Sinnlichkeit erzeugte, zu der aber dein Mund die Ursache ward. I. D. Michaelis erinnert nicht unpassend an das Gelübde, sich von gewissen

Speisen und Getränken zu enthalten, zu dessen Verletzung die Sinnlichkeit sehr reizt. Andre wie Cleric., Schmidt, Spohn, Umbr., Rosenm. nehmen בְּשָׂרֶךָ als blosse Umschreibung des Pron. „dich“. Buxtorf Synag. iud. p. 678. von den Verwandten dessen, der Gelübde thut. V. d. Palm ändert die Worte לַחֲטִיא אֶת־בְּשָׂרֶךָ in לחטאת בשקר und übersetzt: ne committas, ut cum os tuum dolo malo peccaverit, postea dicas etc. Döderlein: thue nie ein Gelübde, eine sündliche Handlung zu vollbringen“. — Die Worte לִפְנֵי הַמַּלְאָךְ geben LXX.: *πρὸ προσώπου τοῦ θεοῦ*. Ebenso Syr. Arab. Dagegen Vulg. coram angelo, Hieron. in conspectu angeli. Unter diesem Engel versteht der Chald. den Strafengel im jüngsten Gericht, Grotius aber, dem Cleric. folgt, den Engel, welcher die menschlichen Handlungen beobachtet und vergilt, Heinem. gar das Gewissen!! Richtiger die meisten Ausleger: coram sacerdote. מַלְאָךְ nämlich eigentlich „Bote“ kommt in den spätern Büchern von Propheten vor, welche Gottes Abgesandte waren (Jes. 44, 26. Hagg. 1, 13. Mal. 3, 1.); auch vom Priester (Mal. 2, 7.), welcher in der späteren Zeit, wo keine Propheten mehr aufstanden, der einzige Interpret des Willens Gottes war. Auch hatten die Priester nach dem Gesetze die Aufsicht über die Gelübde (Levit. 27, 8. 12. 14. 18. 23.). Sinn des zweiten Gliedes: Wer Gelübde übereilt thut und sie nicht hält, handelt unzweckmässig; denn 1) muss Gott die Leichtfertigkeit und Ehrfurchtslosigkeit, mit der zu Werke gegangen wird, misfällig sein (יִקְצֹף עַל קוֹלֶךָ); 2) aber kann er auch die Unternehmungen nicht segnen (חִבֵּל אֶת־מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ), weil nicht geleistet wird, was versprochen wurde.

V. 6. Sei nicht leichtfertig, denn der Leichtfertige gelobt mehr, als er halten kann. Man übersetze: In der

Träume Menge, da ist lauter (Plur.) Nichtigkeit und in (suppl. ב aus d. Vorigen) vielen Worten ebenfalls; d. h. wer reich an Träumen ist, hat doch nichts Reelles und wer reich an Worten ist, viel verspricht, realisirt desto weniger. Vav zur Bezeichnung einer Art von Nachsatz ist oft durch „da“ zu geben (Exod. 16, 6. Prov. 24, 27. Job. 36, 26.). Drum fürchte Gott d. h. gehe mit ehrfurchtsvoller Ueberlegung, wie es ziemt (V. 1.), an die Ablegung eines Gelübdes, und du wirst vor leichtsinnigen Angelobungen bewahrt bleiben. Uebrigens sind Reden, denen Realität und Wahrheit mangelt, nicht selten Träume genannt, z. B. Jer. 23, 33. Zach. 10, 1. Vergl. Sir. 31, (34,) 5.: ἐνύπνια μάταιά ἐστιν.

Abschnitt IX.

(Kap. V, 7—VI.)

Das im voranstehenden Stücke behandelte Thema über weises und thörichtes Verhalten im Leben verfolgt Koheleth auch in diesem Abschnitte, indem er es an dem Beispiele von der Erwerbung und dem Besitze irdischer Güter durchführt. Der Habsüchtige hat von seinem Treiben keinen bleibenden Gewinn, weil er, wenn er ungerecht verfährt, früher oder später dafür zur Rechenschaft gezogen wird (V. 7. 8.), weil er von unersättlicher Geldgier getrieben niemals genug hat, nur für Andre sammelnd nie geniesst und nie ruhig schlafen kann, wie der Genügsame (V. 9—11.), und weil er das, was er mühselig erworben hat, auch leicht einbüssen kann wenigstens mit dem Tode sicher verliert, was freilich ein grosser Uebelstand ist (V. 12—16.). Besser ist daher, dass der, welcher Schätze besitzt, sie

gebrauche und ihrer froh werde; wem dies nach Gottes Bestimmung möglich ist, der wird über seinem frohen Genusse an manches Ungemach des Lebens nicht denken (V. 17—19.). Desto schlimmer ist der daran, welchem Genuss des Erworbenen unmöglich gemacht wird; glücklicher als er ist die Fehlgeburt, welche doch wenigstens die Lebensunbequemlichkeiten nicht erfährt, denen jener bei aller Genusslosigkeit ausgesetzt ist (Kap. 6, 1—6.). Wenn nun dieser Uebelstand im Leben häufig vorkommt, so ist meistens der Mensch selbst Schuld daran, weil er unersättlich sich nie zum Genuss entschliesst, sondern nur immer mehr haben will, während der Thor doch bedenken sollte, dass er gegen den festen Kreislauf der Dinge mit all seinem Streben nichts ausrichtet, dass er das Unbequeme im Leben sich bloss vermehrt und am Ende nur für eine ungewisse Zukunft zusammen scharrt. Darum muss Genuss der Gegenwart empfohlen werden (V. 7—12.).

Ein speciell genauer Zusammenhang dieser Erörterung mit dem achten Abschnitte lässt sich nicht auffinden; im Allgemeinen aber werden beide Stücke durch den Gedanken, dass ein weises Verhalten angenehme, ein thörichtes Verhalten dagegen unangenehme Folgen habe, verbunden und zusammengehalten. Koheleth veranschaulicht diesen Gedanken durch das Beispiel von der Bemühung um irdische Güter, so wie von dem Besitze und Gebrauche derselben, während er im vorigen Stücke denselben Gedanken an dem Beispiele vom Verhalten in gottesdienstlicher Hinsicht durchführte. In die Darstellung seiner darauf bezüglichen Grundsätze aber flicht er nach seiner Weise auch Erfahrungen und Ansichten ein,

welche jedoch das gewählte Thema berühren und seine Grundsätze motiviren. Etwas Aehnliches s. schon Kap. 4, 4–6.

---

7. Wenn du Bedrückung des Armen und Raub des Rechts und der Gerechtigkeit wahrnimmst in der Provinz, so staune nicht über die Sache! Denn ein Hoher über dem Hohen wacht und der Höchste über ihnen. 8. Doch Vortheil des Landes in Allem ist ein König vom Lande verehrt. 9. Wer Geld liebt, wird nicht satt des Geldes, und wer den Haufen liebt, hat keinen Nutzen. Auch das ist nichtig. 10. Mehrt sich das Gut, so mehren sich seine Verzehrer; und welches Glück wird dessen Besitzer ausser dem Anschaun der Augen? 11. Süss ist der Schlaf des Landmanns, er mag wenig oder viel essen, doch die Fülle des Reichen gestattet ihm nicht zu schlafen. 12. Es gibt ein schmerzliches Uebel, was ich wahrnahm unter der Sonne: Reichthum von seinem Besitzer aufbewahrt zu seinem Unglück. 13. Denn geht verloren jener Reichthum durch schlimmes Geschäft, und hat er einen Sohn erzeugt, so ist nichts in seiner Hand. 14. Wie er hervorging aus dem Leibe seiner Mutter, nackt geht er wieder fort, wie er gekommen, und nichts trägt er durch seine Müh davon, was er fortführte in seiner Hand. 15. Und auch das ist ein schmerzliches Uebel: ganz wie er gekommen, so geht er hinweg. Und welcher Gewinn wird ihm, der sich mühte in den Wind? 16. Ja, all seine Tage isst er in finstrem Sinn und vielem Unmuth und Leiden ist ihm und Verdruss. 17. Sieh, was ich als gut erkannte, dass es schön sei, zu essen und zu trinken und Gutes zu geniessen bei all seiner Müh, womit er sich müht unter der Sonne die wenigen Tage seines Lebens, die Gott ihm gegeben; denn das

ist sein Theil. 18. Gleichwohl jeder Mensch, welchem Gott verliehen Reichthum und Schätze und welchen er ermächtigt, davon zu geniessen und sein Theil davon zu tragen und fröhlich zu sein bei seiner Müh, das ist eine Gabe Gottes. 19. Denn nicht viel gedenkt er seiner Lebenstage, weil Gott ihn beschäftigt mit der Fröhlichkeit seines Herzens.

Kap. VI.

1. Es gibt ein Uebel, welches ich wahrgenommen unter der Sonne, und viel drückt es den Menschen. 2. Ein Mann, welchem Gott verleiht Reichthum und Schätze und Ehre, so dass er keinen Mangel für sein Gelüst hat an Allem, was er wünschet, und Gott ermächtigt ihn nicht, davon zu geniessen; denn ein Fremder verzehrt es. Das ist nichtig und ein schlimmes Leiden. 3. Wenn ein Mann hundert (Kinder) zeugt und viele Jahre lebt und gross ist, so lange er lebt und sein Gelüst sättigt sich nicht von dem Gute und auch ein Grabmal wird ihm nicht; ich spreche: Glücklicher als er ist die Fehlgeburt. 4. Denn in Nichtigkeit kommt sie an und in Finsterniss geht sie hinweg und mit Finsterniss wird ihr Name bedeckt. 5. Und die Sonne hat sie nicht gesehn und nicht empfunden; Ruhe ist dieser vor jenem. 6. Und wenn er tausend Jahre zweimal gelebt und Gutes nicht genossen hat, — — Gehn nicht Alle an einen Ort? 7. Alle Müh des Menschen ist für seinen Mund, und gleichwohl wird die Gier nicht gestillt. 8. Doch welcher Vorzug (Vortheil) wird dem Weisen vor dem Thoren? Welcher dem Armen, der zu wandeln versteht vor den Lebendigen? 9. Besser ist was man vor Augen sieht, als das Trachten der Gier. Auch das ist nichtig und eitles Streben. 10. Das was geworden ist,

schon ward genannt sein Name und bekannt ist es, dass er ein Mensch ist, und nicht rechten kann mit dem, der mächtiger als er. 11. Es gibt viele Dinge, welche die Nichtigkeit mehren. Welcher Vortheil wird dem Menschen? 12. Denn wer weiss, was gut ist dem Menschen im Leben die wenigen Tage seines nichtigen Lebens, die er gleich dem Schatten zubringt; denn wer zeigt dem Menschen an, was nach ihm sein wird unter der Sonne?

V. 7. עָשַׁק bedrücken, besonders häufig von Gelderpressungen des Habsüchtigen (Levit. 5, 21. 23. 19, 13. Deut. 24, 14. Hos. 12, 8. Mich. 2, 2. Mal. 3, 5.). — Ueber מְדִינָה Provinz s. z. Kap. 2, 8. — תָּמַהּ bestürzt werden (Ps. 48, 6.), sich entsetzen (Job. 26, 11.), vor Bestürzung und Entsetzen starren, staunen (Jes. 13, 8. 29, 9. Jer. 4, 9.). — Ueber חֵפֶץ Geschäft, Sache s. z. Kap. 3, 1. — Bei גָּבֹהַּ muss man wohl nach Kap. 3, 16. 17. mit Chald., Grot., Geier, Rosenm. u. A. an Gott denken, nicht mit Cleric., Mich., Bauer, Nacht. an den Oberherrn des Landes, den König. Andre haben nach LXX.: *καὶ ὑψηλοὶ ἐπ᾽ αὐτοῖς*. Vulg. super hos quoque eminentiores sunt alii, den Gedanken ganz allgemein gefasst: es ist immer Einer höher als der Andre. Der Plural hat sich nach der gewöhnlichsten Bezeichnung Gottes, אֱלֹהִים, gebildet, man mag diese nun mit Ewald (krit. Gramm. S. 641.) als aus der alten Zeit des Polytheismus herstammend, oder mit Gesenius (Lehrgeb. S. 663 f.) als Plur. magnitud. betrachten. Andre Gottesnamen im Plur. sind: קְדֹשִׁים der Allheilige (Hos. 12, 1. Prov. 9, 10. 30, 3. vgl. Jos. 24, 19.), בֹּרְאִים, עֹשִׂים der Schöpfer (Koh. 12, 1. Job. 35, 10. Jes. 54, 5. vgl. 22, 11. 42, 5.) und das chald. עִלָּיוֹנִין der Höchste (Dan. 7, 18. 22. 25. 27.). Man vergl. d. Anm. z. V. 10.

Die älteren Ausleger z. B. Seb. Schmidt, Geier u. A. finden in dem Plur. die Trinität angedeutet. Uebrigens verdient es Bemerkung, dass גְּבוֹהַּ auch bei den Kabbalisten und Talmudisten Bezeichnung Gottes ist (Buxt. Lex. chald. p. 379.). Sinn: Wenn habsüchtige Beamte in den Provinzen sich Erpressungen erlauben, so machen sie keinen bleibenden Gewinn; denn früher oder später erfährt es der höhere Vorgesetzte oder der König und schreitet strafend ein. Geschieht dies aber auch nicht, so wird doch Gott vergelten, welcher jede Ungerechtigkeit sieht (Kap. 12, 14.). Der Krug geht so lange zu Wasser bis er bricht; der Rechtschaffene braucht nicht zu fürchten (אַל תִּתְמַהּ), dass das heillose Treiben habsüchtiger Beamter immer ungerügt bleiben werde. Dieser Vers enthält sowohl den Beweis, dass das menschliche Streben keinen bleibenden Gewinn verschaffe, als den Trost für den Rechtschaffenen, dass Ungerechtigkeiten endlich doch einmal bestraft werden. Diese letztere Beziehung gab Koheleth seiner Ansicht in Rücksicht auf seine Zeitverhältnisse; s. Einl. §. 9, 3.

V. 8. Eine höchst schwierige Stelle, die fast so viel verschiedene Erklärungen erfahren hat, als sie Erklärer gefunden hat. Eine Anzahl derselben bei Bauer und Nacht. S. 135 f. Die Uebersetzungen sind von Spohn beurtheilt, geben aber keine angemessene Erklärung. Folgende Auslegung dürfte sich wegen ihrer Einfachheit und wegen des Zusammenhanges empfehlen. — בַּכֹּל in Allem d. h. in jedem Betracht, in jeder Beziehung wie Gen. 24, 1. vgl. לְכֹל (Jes. 38, 16.) vergl. Koh. 9, 3. — הִיא neutrisch: es ist (Kap. 3, 13. 5, 18.) bezieht sich auf den ganzen folgenden Satz, wie in den angezogenen Stellen auf den vorhergehenden. — שָׂדֶה Feld, dann Gebiet, Land; so z. B. von Moab (Ruth 1, 6. 4, 3. 1 Chron.

8, 8.), von Mesopotamien (Hos. 12, 13.), von Philistäa (1 Sam. 6, 1.). Vgl. Ps. 78, 12. wo es mit אֶרֶץ parallel steht, wie in der vorliegenden Stelle. Land steht für Einwohner des Landes. — עָבַד dienen, verehren; meist vom Verhältniss des Menschen zu Gott gebraucht, aber hier auf das Verhältniss der Unterthanen zum Regenten übergetragen. Lamed bei Passivis lässt sich oft durch „von“ geben, ohne jedoch „von“ zu bedeuten; vgl. Prov. 14, 20.: לְרֵעֵהוּ יִנָּשֵׂא seinen Freunden ist er gehasst d. h. von seinen Freunden wird er gehasst. Exod. 12, 16.: הוּא יֵעָשֶׂה לָכֶם das soll von euch bereitet werden. Zusammenhang und Sinn: Wenn auch Erpressungen früher oder später gewiss bestraft werden, so sind sie doch immer ein drückender Uebelstand, welcher in einem Lande nicht Statt hat, wo der König allgemein geehrt ist und wo aus Scheu vor ihm und seiner Strenge Ungerechtigkeiten unterlassen werden. Ein Verhältniss, wie das letztere, muss in jedem Betracht (בַּכֹּל) als ein vortheilhaftes (יִתְרוֹן) bezeichnet werden. Der Satz gehört genau genommen nicht hierher, sondern ist als beiläufig eingeschoben zu betrachten. Koheleth ist zwar überzeugt, dass Ungerechtigkeiten immer ihre Strafe finden, aber er muss doch eingestehen, dass es vortheilhafter sei, wenn aus Scheu vor einer rechten Regierung, welche Recht und Gerechtigkeit wohl handhabt, überhaupt gar keine vorkommen.

V. 9. Koheleth verlässt das Beispiel geldgieriger Beamter, fährt aber in der Behandlung des Thema's von der Habsucht fort und setzt weiter auseinander, in wiefern das Treiben des Habsüchtigen nichtig sei. Darum ist es nichtig (הֶבֶל) d. h. erfolglos, weil er, sofern er unersättlich ist, nie so viel erreicht, als er wünscht. — אָהַב mit בְּ constr. nur hier; der Begriff wird durch בְּ

verstärkt; m. s. z. Kap. 2, 1. und vergl. unser: etwas lieben und sich *in* etwas verlieben. מִי quis? quicunque, wie quisquis aus quis; dann s. v. a. das einfache qui. (Exod. 24, 14. Jud. 7, 3. Prov. 9, 4. 16.). Andre wie Ramb., Schmidt, Spohn nach LXX. fragend: Wer liebt wohl die Menge, die keinen Gewinn bringt? Richtig dagegen Vulg. qui amat divitias fructum non capiet ex iis. Ebenso Syr., Arab., Chald. הָמוֹן Menge, hier von Reichthümern wie Ps. 37, 16. 1 Chron. 29, 16. Andre denken an eine zahlreiche Dienerschaft, was zu כֶּסֶף weniger passt. Vergl. Horat. epist. I, 2, 26. Semper avarus eget. Ovid. Fast. I, 211 f. Creverunt et opes et opum furiosa cupido et cum possideant plurima, plura volunt. Erpen. gramm. arab. ed. Schult. p. 284 f. لَا إِثْنَانِ يَشْبَعُونَ طَالِبُ عِلْمٍ وَطَالِبُ مَالٍ d. i. Zwei werden nicht gesättigt: der nach Weisheit Strebende und der nach Reichthum Strebende. Andre Stellen z. Kap. 4, 8.

V. 10. Auch darum ist das Treiben des Habsüchtigen nichtig, weil Andre seine zusammengescharrten Schätze verzehren und er nicht mehr hat, als den Anblick derselben. Unter den „Verzehrern“ verstehen wir mit den meisten Auslegern die zahlreichen Diener, welche der Reiche wegen der Menge seiner Besitzthümer braucht. Wer viel besitzt, braucht viel für seine vielen Leute und kommt in der That nicht viel weiter, als ein Anderer, der wenig Leute braucht. Andre wie Schmidt denken an Eigennützige, welche die Freundschaft des Reichen suchen, um Nutzen von ihm zu haben; noch Andre an Habsüchtige, welche dem Reichen von seinen Gütern zu nehmen trachten. Ueber כִּשָּׁרוֹן s. z. Kap. 2, 21. — בְּעָלִים Herr, Besitzer von Einem gebraucht wie V. 12. Kap. 7, 12. 8, 8. Exod. 21, 29. Jes. 1, 3. Job.

31, 39. Ebenso אֲדֹנִים von Abraham (Gen. 24, 9.), von Joseph in Aegypten (Gen. 42, 30.), vom ägyptischen Könige (Gen. 40, 1. Jes. 19, 4.), vom assyrischen (Jes. 37, 6.) u. s. f. Der Hebr. wählt häufig die Pluralform bei Begriffen, die eine Vielheit oder Grösse einschliessen; die Begriffe Vielheit und Grösse gelten ihm ziemlich gleich; vergl. z. B. רַב Horat. sat. I, 1, 705 sqq. congestis undique saccis indormis inhians, et tanquam parcere sacris cogeris, aut pictis tanquam gaudere tabellis.

V. 11. Einen andern Grund gegen die Habsucht findet Koheleth darin, dass der Habsüchtige vor Kummer und Sorge wegen der Erhaltung und Vermehrung seiner Güter nicht einmal ruhig schlafen könne, welches Glück dem genügsamen Landmanne zu Theil werde. Schön Horat. sat. I, 1, 76—79: An vigilare metu exanimem, noctesque diesque formidare malos fures, incendia, servos, ne te compilent fugientes, hoc iuvat? horum semper ego optarim pauperrimus esse bonorum. Iuvenal. sat. X, 12. 13.: plures nimia congesta pecunia cura strangulat et cuncta exsuperans patrimonia census. sat. XIV, 304.: misera est magni custodia census. Publius Syrus: Avarum irritat, non satiat pecunia. — עֹבֵד Bauer sonst עֹבֵד אֲדָמָה Landbauer (Gen. 4, 2. Prov. 12, 11.); hier Beispiel der Genügsamkeit und Zufriedenheit. Andre wie Spohn, Schmidt lesen nach LXX. Arab. עֶבֶד Sklave. Unnöthig! Ueber הַרְבֵּה s. z. Kap. 1, 16. Der Zusatz: „er mag viel oder wenig essen, zu essen haben", (nicht: gegessen haben) will sagen: er mag wohlhabend sein oder in dürftigen Umständen leben, kümmert er sich doch um keine Schätze, sondern nur um seinen Acker und ist dabei mit seiner Lage zufrieden. — שָׂבְעָ Ueberfluss (Prov. 3, 10. Gen. 41, 29.). Die Erhaltung seines Ueberflusses macht ihm Kummer und Sorge, verursacht ihm schlaf-

lose Nächte. Andre wie Rosenm., Bauer denken an Völlerei, welche einen gesunden Schlaf nicht zulasse. Aber diese kann man habsüchtigen Geizhälsen am wenigsten nachsagen. לוֹ ist entweder pleonastisch zu nehmen (s. z. Kap. 4, 12.) oder הַשָּׂבָע לְעָשִׁיר zu übersetzen: der Ueberfluss des Reichen. Lamed steht nicht selten zum Ausdruck eines Genitivverhältnisses; s. Gesenius Lehrgeb. S. 673 f.

V. 12. Dazu sind Reichthümer, was freilich ein Uebelstand im Leben ist, auch nicht bleibend, sondern vergänglich. Wie nichtig das Mühen des Habsüchtigen um so unsichre Güter! רָעָה חוֹלָה hier und V. 15. nicht: schlimmes Leiden, was gegen Koheleth's Sprachgebrauch, der das Adj. meistens nachsetzt, wäre, sondern: schmerzliches Uebel, drückender Uebelstand wie sonst רָעָה רַבָּה ein grosser Uebelstand (Kap. 2, 21. 6, 1.), welcher Kap. 6, 2. חֳלִי רָע ein schlimmes Leiden genannt wird. Symm. Syr., Chald. drücken freilich den Begriff „böse Krankheit“ aus; LXX: ἀῤῥωστία. Vulg. infirmitas pessima. Ueber d. Plur. בְּעָלִים s. z. V. 10. Das Suffix. bei לְרָעָתוֹ geht auf den Singularbegriff בְּעָלִים. Gedanke: Wer durch Unglücksfälle um seine Reichthümer kommt, fühlt sich in hilfloser Lage um so unglücklicher, je mehr er sich an ihren Besitz und an ein bequemes Leben gewöhnt hatte; er hatte ihn also recht eigentlich zu seinem Unglück gesammelt und aufbewahrt; er würde aber dieses Unglück nie erfahren und bitter gefühlt haben, hätte er sich nicht an Besitz von Reichthümern gewöhnt gehabt.

V. 13. Ausführung des begonnenen Gedankens. Wie oft ereignet es sich, dass ein Mensch in der Führung seines Geschäftes Unglück hat und um alle seine Güter kommt! עִנְיַן רָע nicht gerade „Unglücksfall“ nach den meisten Auslegern, sondern: schlimmes Geschäft d. h.

unglückliche Geschäftsführung; s. z. Kap. 1, 13. — Das Suff. bei בְּיָדוֹ beziehen Geier, Ramb., Rosenm. auf den Sohn; richtiger aber wohl Döderlein, Kais., Heinem. auf den Vater, welcher sein Unglück um so tiefer empfindet, jemehr er als Familienvater, der für seine Kinder zu sorgen hat, braucht und jemehr er wünscht, den Geliebten etwas zu hinterlassen, was sie vor Elend schützt. So will es der Zusammenhang; denn V. 14. ist der Vater ebenfalls das Subj. — אֵין מְאוּמָה wie *οὐδέν τι*, nihil quidquam; vgl. Kap. 9, 5. — Ueb. die Vergänglichkeit der Reichthümer s. Prov. 23, 5. 27, 24.

V. 14. Rosenm. leugnet den Zusammenhang von V. 14 mit 13. und lässt hier etwas Neues angehen; allein dann würde wohl ein Subject namhaft gemacht sein. Vielmehr hängen die Verse so zusammen: Die einmal verlornen Schätze werden oft nicht wiedergewonnen und der Mensch hat beim Tode nicht mehr, als zu der Zeit, wo er das Licht zum erstenmal erblickte. שׁוּב לָלֶכֶת wiedergehen, wieder fortgehen, von hinnen gehen s. z. Kap. 1, 7. und über בּוֹא im Gegensatz zu הָלַךְ z. Kap. 1, 4. — בַּעֲמָלוֹ nicht „von dem Erworbenen“ wie Abenesr., Ramb., Bauer, Rosenm. und Andre wollen, sondern „durch seine Müh, Bemühung“, wie Kap. 1, 3. Realparallelen sind Job. 1, 21. 1 Tim. 6, 7. *οὐδὲν εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον· δῆλον, ὅτι οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι δυνάμεθα.* Propert. III, 3, 35. 36.: Haud ullas portabis opes Acherontis ad undas; nudus ab inferna, stulte, vehere rate.

V. 15. Von der bisweiligen Erfahrung, dass Jemand seine Reichthümer im Leben verliert und sie nie wieder erhält, kommt Koheleth auf die allgemeine Erfahrung, dass jeder Mensch im Tode seine Güter aufgeben müsse und beweiset mit diesem Umstande die Nichtigkeit des menschlichen Strebens, erblickt aber darin auch einen

drückenden Uebelstand, dass der Mensch das mühvoll Erworbene nicht für die Dauer behalten soll. Ueber רָעָה חוֹלָה s. V. 10. — עֲמַת s. v. a. עִם *wie*, gewöhnlich לְעֻמַּת in der Gemeinschaft d. h. in derselben Kategorie, wie (Kap. 7, 14. 1 Chron. 24, 31. 25, 8. 26, 12. Exod. 38, 18.). כֹּל adverbial. „omnino" kommt nur in spätern Büchern vor (Job. 27, 3. Jes. 27, 9.); im Chald. und Rabbin. ist es gewöhnlich. Ueb. יִתְרוֹן s. z. Kap. 1, 3. — *Wind* ist Bild der Nichtigkeit; bezeichnet also bei menschlichen Bestrebungen Erfolglosigkeit z. B. in den Wind reden (Job. 6, 26. 1 Cor. 14, 9.), Wind säen, haschen, nach Wind jagen (Hos. 8, 7. 12, 2.) u. s. w.

V. 16. Nicht nur, dass die Schätze verloren gehen, ihre Erwerbung und Erhaltung macht auch viel Kummer, Sorge und Unbequemlichkeit. Wie nichtig ist das Mühen um sie! Dasselbe Kap. 2, 23. Bei חֹשֶׁךְ denkt Abenesr. an die Nacht, in welcher der eifrig-thätige Geizhals erst zum Essen komme; richtiger die meisten Ausleger an Traurigkeit, hier Kummer. Man vergl. die Bedeutungen von קָדַר schwarz, dunkel, trübe sein, wovon קַדְרוּת Finsterniss und קַדְרָנִית traurig sich ableiten. Als Gegensatz kommt vor אוֹר פָּנִים Heiterkeit (Job. 29, 24. coll. Ps. 104, 15.). Im Lat. ebenso Virg. Aen. II, 92.: afflictus vitam in tenebris luctuque trahebam. — Für וְאֵבֶל scheinen LXX.: *καὶ ἐν πένθει·* וְאֶבֶל gelesen zu haben; ihnen folgt Arab., Spohn, Zirkel, Schmidt u. A. Allein der masorethische Text gibt einen guten Sinn: der Habsüchtige isset sein täglich Brodt in finstrer Seelenstimmung, weil er immer voll Kummer und Sorge ist. — Ueber כָּעַס s. das Nomen כַּעַס z. Kap. 1, 18. — Das Suff. in חֳלָיוֹ lässt v. d. Palm durch einen Schreibfehler aus dem folgenden Vav entstanden sein. Möglich, da keine von den Versionen es ausdrückt. Indess kann man es mit

den meisten Auslegern dativisch fassen: Leiden ist ihm, er ist stets in einem unbehaglichen Zustande. Vgl. Prov. 13, 24. שְׁחָרוֹ מוּסָר er sucht ihm d. h. für ihn (den Sohn) Züchtigung, Ps. 115, 7.

V. 17. Aus der (V. 7–16.) nachgewiesenen Nichtigkeit des menschlichen Strebens ergibt sich dem Weisheitslehrer der Grundsatz, dass man, statt thörichtem Eifer und erfolgloser Bemühung sich hinzugeben, das Leben fröhlich geniessen müsse, wie Kap. 3, 22. — טוֹב אֲשֶׁר יָפֶה geben Syr., Chald., Kimch. u. A. durch „gut und schön"; allein אֲשֶׁר kann nicht „und" heissen. Houbig. Spohn ändern daher den Text in אֲשֶׁה טוֹב וְיָפֶה, was unnöthig und willkührlich ist. Andre wie Geier, Ramb., Rosenm. nach LXX: *ἰδοὺ εἶδον ἐγὼ ἀγαθὸν, ὅ ἐστι καλὸν κτλ.* übersetzen: bonum quod et pulchrum und vergleichen Hos. 12, 9.: עָוֹן אֲשֶׁר חֵטְא ein Frevel, welcher Sünde wäre. Einfacher Andre: was ich als gut erkannt habe, dass es schön ist u. s. w., d. h. als das beste Gut, den besten Gewinn für den Menschen habe ich die Schönheit des Lebensgenusses erkannt, die er nicht ungekostet lassen soll. Vergl. könnte man Marc. Aurel. II, 1. wo der Verf. von sich sagt: *τεθεωρηκὼς τὴν φύσιν τοῦ ἀγαθοῦ, ὅτι καλὸν κτλ.* — Ueber רָאָה geniessen s. z. Kap. 2, 1., über מִסְפַּר kleine Zahl z. Kap. 2, 3. und über חֵלֶק z. Kap. 2, 10.

V. 18. Wem das Glück eines frohen Lebensgenusses zu Theil wird, der mag es als eine Gottesgabe ansehen. — גַּם gleichwohl, wie 2, 14. 3, 13. 4, 8. 16. 5, 18. 6, 7. 9, 13. Koheleth fügt diese Aeusserung wohl bei, damit der vorher (V. 17.) ausgesprochene Grundsatz nicht etwa so aufgefasst werde, als könne man selbstthätig Glück erstreben und als müsse man sich daher um Genuss bemühen, eine Ansicht, die er sonst

bestreitet z. B. Kap. 2. Er empfiehlt nirgends Streben nach Genuss, sondern bloss denkbaren Gebrauch dessen, was die freie Güte Gottes verleiht. — נְכָסִים Schätze, ein späteres Wort, was im Hebr. nur noch Kap. 6, 2. 2 Chron. 1, 11. 12. Jos. 22, 8. vorkommt, im Chald. und Talmud. aber nicht selten ist; (vergl. Esr. 6, 8. 7, 26. und Buxt. lex. chald. p. 1345.). — Ueber שָׁלַט s. z. Kap. 2, 19. und überh. z. dieser Stelle Kap. 2, 24. 10. 3, 13. Horat. epist. I, 4, 7.: di tibi divitias dederunt artemque fruendi. Vulg. theilt den Vers in Vordersatz und Nachsatz: et omni homini, cui dedit deus divitias atque substantiam potestatemque, ei tribuit, ut concedat etc. wogegen nur Kap. 6, 2. sprechen dürfte.

V. 19. Zusammenhang: dass froher Lebensgenuss schön (V. 17.) und eine Gottesgabe sei (V. 18.), begründet die Erfahrung, dass er auch Uebel abwendet z. B. den Gedanken (יִזְכֹּר) an die Kürze und das Ungemach des Lebens (יְמֵי חַיָּיו), welcher eine unbehagliche Stimmung erzeugt, aber vor dem Frohsinn nicht aufkommt. Man vergl. Kap. 1, 18. wo Koheleth behauptet, dass wer viel Weisheit durch Lebensbetrachtung einsammle, sich viel Schmerzen bereite. Das zweite Glied ist wegen מַעֲנֶה verschieden aufgefasst worden. Geier, Ramb., Bauer, Döderl., Rosenm., Gesen. u. A.: Gott antwortet, erhört mit Freude seines Herzens d. h. gewährt sie. Dann würde wohl das Kal עָנָה stehen. Seb. Schm., Mich., Heinem. u. A.: Gott stimmt ein in seines Herzens Freude, sagt ja! dazu. Köster: Gott macht ihn singen in seines Herzens Freude; allein dass עָנָה wirklich „singen“ bedeute, lässt sich mit Stellen wie Exod. 15, 21. 1 Sam. 21, 11. 29, 5. Ps. 147, 7. nicht beweisen; hier kann es überall durch „anheben, beginnen“ gegeben werden. Zwar führt Castellus (lex. syr. p. 659.)

für das syr. حَنَّا die Bedeutung „cantavit“ an, aber ebenfalls ohne beweisende Stellen. Andre wie Gaab, Hartmann (in Winer's Zeitschrift für Theologie etc. I. S. 45.) vergleichen das غَنِيَ dives, contentus fuit, was nicht nöthig ist. Vielleicht am richtigsten LXX.: ὅτε ὁ θεὸς περισπᾷ αὐτὸν ἐν εὐφροσύνῃ καρδίας αὐτοῦ. Vulg. eo quod deus occupat deliciis etc. Hieron. occupat in laetitia. Er denkt nicht an das Leben, weil Gott ihn beschäftigt mit der Freude seines Herzens, er ist so von heiterem Lebensgenuss in Anspruch genommen, dass ein trüber Gedanke z. B. an die Nichtigkeit des Lebens in ihm nicht aufkommt. Vergl. über עָנָה sich beschäftigen, עִנְיָן Geschäft z. Kap. 1, 13. 3, 10. —

Kap. VI.

V. 1. Mit יֵשׁ es gibt, beginnt der Verf. nicht selten neue Erörterungen über gewisse Lebensverhältnisse, die er beurtheilt z. B. Kap. 4, 8. 5, 12. 8, 14. 10, 5. — Die Worte רַבָּה הִוא heissen entweder: und es ist häufig bei den Menschen, wie Vulg. frequens apud homines, oder: es ist gross über (lastet schwer auf) dem Menschen. Für das Letztere spricht Koheleth's Sprachgebrauch s. Kap. 2, 21. 8, 6. — עַל drückt aus, dass dieser Uebelstand drückend für die Menschen ist, auf ihnen lastet.

V. 2. Beschreibung des Uebelstandes, welcher darin besteht, dass Gott Manchem, der grosse Schätze besitzt, den Genuss derselben unmöglich macht. אֵינֶנּוּ חָסֵר geben Vulg., Arab., Chald., Geier, Cleric. u. A. durch „es fehlt ihm nichts u. s. w.“, welche Auffassung jedoch das Suffix nicht zulässt. Richtiger dagegen LXX.: οὐκ ἔστι ὑστερῶν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ κτλ. Ihnen folgen die meisten Erklärer: er hat keinen Mangel an Allem u. s. w.

Man nehme לְנַפְשׁוֹ als Dat. commodi: für sein Gelüst oder übersetze: in Bezug auf sein Gelüst. Ueb. מִן bei חָסַר s. z. Kap. 4, 8. — Bei לֹא יַשְׁלִיטֶנּוּ er ermächtigt ihn nicht, hat man theils daran zu denken, dass der Reiche aus Geiz sich nicht zum Gebrauch seiner Schätze für Genuss entschliessen kann, theils daran, dass er mit seinen Reichthümern unglücklich ist und sie verliert; in beiden Fällen aber haben Andre (אִישׁ נָכְרִי) den Vortheil des Genusses (Kap. 5, 10. 12.). Diesen Uebelstand des Nichtgenusses führt Koheleth auf Gott zurück, wie den Vortheil des Genusses, den Jemand hat (Kap. 5, 18.), sofern nach seiner Ansicht auch die menschlichen Gemüthsrichtungen von einer höheren Fügung abhängig sind. (S. z. Kap. 3, 1—8.). Ueber הֶבֶל s. z. Kap. 1, 2. — Der Begriff von חֳלִי רָע ein schlimmes Leiden unterscheidet sich wohl kaum von רָעָה חוֹלָה ein schmerzvolles Uebel (Kap. 5, 12.).

V. 3. Mag ein Reicher auch sonst viel Glück im Leben erfahren, geniesst er seine Güter nicht, so ist er dennoch nicht glücklich zu preisen. — מֵאָה, wobei man nicht mit Vulg., Chald., Abenesr., Jarchi, Geier, Cleric., Bauer, Rosenm. u. A. ein fehlendes יְלָדִים oder בָּנִים zu suppliren braucht, übersetze man als Zahladverbium: hundertmal, wie מְאַת (Kap. 8, 12.). Die Cardinalzahl steht oft als Zahladverbium z. B. Job. 40, 5. 33, 14. 29. 1 Sam. 2, 5.: עֲקָרָה יָלְדָה שִׁבְעָה die Unfruchtbare gebiert siebenmal. S. Gesenius Lehrgeb. S. 703. Ewald's krit. Gramm. S. 498. Der Sinn ist jedoch derselbe. — Langes Leben galt dem Hebräer als ein um so grösseres Glück, je weniger sich der Glaube an eine jenseitige Fortdauer in ihm ausgebildet und befestigt hatte. (Vergl. Exod. 20, 12. Deut. 11, 9. 21. Ps. 49, 10. Prov. 28, 16.). Daher ist die Klage über die Kürze des Lebens

eben so häufig, als die Bitte um langes Leben. Gleicherweise galt es dem Hebräer als ein besonderes Glück, viele Kinder zu haben; der Gedanke, dass sein Name erlöschen werde, war ihm widerwärtig. (Vgl. Gen. 24, 60. Job. 27, 14. Gen. 13, 16.) — Die schwierigen Worte וְרַב שָׁיִהְיוּ יְמֵי שָׁנָיו geben die meisten Ausleger: und wenn viel oder etwas Grosses wären die Tage seiner Jahre d. h. wenn er lange, viele Jahre lebte. Dann entsteht aber eine lästige Tautologie, welche man vermeidet, wenn man übersetzt: und wenn er mächtig d. h. angesehen wäre, welches da wären seine Lebensjahre d. h. so lange er lebte, die ganze Zeit seines Lebens hindurch. שֶׁ=אֲשֶׁר bei Zeitbestimmungen durch „wo, als, da“ zu geben (Deut. 11, 6. 2 Chron. 35, 20.). — Wie viel die Hebräer auf eine angemessene Todtenbestattung hielten, erhellet aus Jes. 14, 19. 20. Jer. 16, 4. 5. 22, 19. Job. 21, 32. 33. 27, 19. Ps. 79, 2. 3. Sinn: Wird ihm, im Falle er seine Güter nicht genossen hat, auch nicht einmal ein angemessenes Begräbniss zu Theil, was doch bei Weitem noch nicht soviel sagen will, als Genuss des Lebens, so ist er um so weniger glücklich zu preisen. Zu dieser Aeusserung wurde Koheleth vielleicht durch die Erfahrung veranlasst, dass Geizige es nicht vermögen, eine ehrenvolle Bestattung ihrer Leiche festzusetzen. Glücklicher als einen Solchen nennt der Verf. die Fehlgeburt (נֶפֶל nur noch Job. 3, 16. Ps. 58, 9.) darum, weil diese, wenn sie kein Glück geniesst, doch wenigstens kein Unglück gekostet hat, vor welchem der Geizige, der gleichfalls ohne Genuss bleibt, nicht geschützt ist.

V. 4. Ausführung und Begründung der Behauptung in V. 3. Subject ist die Fehlgeburt, nicht der Geizige. — בַּהֶבֶל geben Nachtig., Gesen. durch: in Nebel, Spohn:

in Dämmerung d. h. in Dunkelheit, Mich.: als ein Dampf. Allein diese Bedeutung ist im Hebr. unsicher. Andre nach Vulg. frustra: umsonst. Wogegen spricht, dass der Gedanke, die Fehlgeburt komme umsonst auf die Welt, den Verf. nicht bewegen konnte, sie glücklicher als den Geizigen zu preisen. Andre anders. Die Bedeutung „Nichtigkeit" ist festzuhalten. Im Zustande der Nichtigkeit d. h. ohne ein wahres Sein zu haben kommt sie auf die Welt und empfindet daher nicht das Ungemach, was der wirklich Seiende d. h. Lebende erfährt. *In Finsterniss geht sie* d. h. bei ihrem Tode hat sie das Lebenslicht nicht erblickt (vgl. Job. 3, 16. Ps. 58, 9.) und also auch nichts von den Leiden des Lebens gesehen und erfahren. Ihr Name wird mit Finsterniss bedeckt, d. h. wird nicht wahrgenommen, nicht genannt und keinerlei Bemerkung und üble Nachrede trifft sie. Wie glücklich ist sie, die, weil sie in keiner Rücksicht dem nichtigen Leben angehört, vor allem irdischen Uebel bewahrt bleibt!

V. 5. Sinn: Das Sonnenlicht hat sie nicht erblickt und somit weder die vielen Mühsale unter der Sonne sich mit angesehn, noch auch die herrlichen Einwirkungen derselben erfahren, so dass dadurch kein Wohlgefallen am Leben in ihr erzeugt wurde. Sie ward nie bewegt durch das Leben unter der Sonne, was den Lebenden so sehr in Anspruch nimmt, sondern befindet sich in süsser, glücklicher Ruhe, die jenem abgeht. Sie ist ohne Genuss, hat aber Ruhe; dieser ist auch ohne Genuss, hat aber keine Ruhe; folglich ist sie im Vortheil (טוֹב מִמֶּנּוּ). Andre: freilich hat sie nicht das Glück gehabt, die Sonne zu sehen, aber u. s. w. Dagegen gilt, dass Koheleth sie wohl kaum in irgend einem Nachtheile gegen den Geizigen will erscheinen lassen.

V. 6. Wiederholung des Gedankens im V. 3. Koheleth will dadurch seine Behauptung recht kräftig geltend machen, um von ihrer Wahrheit zu überzeugen. — אִלּוּ aus לוּ אִם kommt nur noch Esth. 7, 4. vor; im Syr. ܐܠܘ und Chald. öfter; s. Buxtorf lex. chald. p. 96. Hinter das erste Glied muss man etwas suppliren, etwa טוֹב מִמֶּנִּי הַנֶּפֶל aus V. 3. oder etwas Aehnliches. Alle gelangen an einen Ort, das Grab, wo es keinen Genuss mehr gibt; wer hier nicht geniesst, geniesst nimmer; mithin ist der höchst unglücklich zu nennen, welcher alle Mühen des Lebens tragen muss, ohne einen Genuss zu haben. Auf eine genussgebende Zukunft darf man ihn nicht verweisen, denn die Zukunft ist nichtig, (Kap. 11, 8.). Vergl. zu d. letzten Worten Horat. Od. II, 3. 25. Omnes eodem cogimur. Ovid. Metam. X, 33 sq. Tendimus huc omnes, sedem properamus ad unam.

V. 7. Zusammenhang: Jener Uebelstand, dass Mancher seine Güter nicht geniesst, hat gewöhnlich seinen Grund in der Unersättlichkeit der Begierde des Menschen. Das erste Glied gibt Luther, dem Geier, Clericus u. A. folgen: „Einem jeglichen Menschen ist Arbeit aufgelegt nach seinem Maasse“, was jedoch in diesem Zusammenhange keinen passenden Sinn gibt. Angemessener die meisten Erklärer: Alle Müh des Menschen, — und sie ist unendlich, — ist für seinen Mund d. h. wird doch nur unternommen, um einen Gewinn, Genuss zu verschaffen. Gleichwohl (גַּם wie Kap. 2, 14. 3, 13. 9, 13. 4, 8. 16. 5, 18.) ist es eine allgemeine Erfahrung, dass der Mensch nie genug hat, sondern nach immer mehr Gütern strebt, um immer mehr — zu haben. Da lässt es sich wohl erklären, wie Mancher, dem es nur auf das Haben ankommt, sich so schwer zum Genuss entschliesst. Aber er ist ein Thor; der Weise macht es anders.

V. 8. Weisheit führt zu einem rechten Verhalten
i Betreff irdischer Güter und verschafft einen Gewinn,
:n Thorheit nicht macht. Worin aber besteht dieser?
u dieser Frage muss V. 9. als eine Art von Antwort
:trachtet werden. — כִּי häufig s. v. a. unser „doch“
i Gegensätzen (Ps. 14, 6. 22, 10. 44, 20. 141, 8.).
er עָנִי ist der Weise, welcher allerdings, da er das
rworbene verständig für Lebensgenuss anwendet, kein
·ösus wird und im Vergleich mit dem reichen Geizhalse
ır *arm* genannt werden kann. Dass er wirklich einen
ɔrzug vor dem Thoren d. i. dem Geizhalse habe, sagt
ɜ Formel יוֹדֵעַ לַהֲלֹךְ נֶגֶד הַחַיִּים aus; der Weise versteht
wandeln vor den Lebendigen d. h. er versteht das
voir vivre, weiss angemessen und so dass er einen
ɜnuss hat, Umgang mit Menschen zu pflegen, während
r Geizige die Menschen meidend sich einschliesst und
i seinen Schätzen wacht. Spohn liest לְהַלֵּךְ und gibt
m die Bedeutung des arab. هَلَكَ cupiditatibus succubuit
imus, נֶגֶד aber lässt er s. v. a. das arab. نَجَدَ moeror,
rturbatio heissen und übersetzt: Wen Wünsche mar-
rn, hat ein jammervolles Leben. Man kommt aber mit
m Hebräischen aus. Vgl. Plutarch. de virtute et vitio
ɔm. I. p. 400. ed. Wyttenb. *ἄθροιζε χρυσίον, σύναγε γύριον, οἰκοδόμει περιπάτους, ἔμπλησον ἀνδραπόδων τὴν εἰσὲν καὶ χρεωστῶν τὴν πόλιν, ἂν μὴ τὰ πάθη τῆς ψυ-ς καταστορέσῃς, καὶ τὴν ἀπληστίαν παύσῃς, καὶ φόβων ὶ φροντίδων ἀπαλλάξῃς σεαυτὸν, οἶνον διηθεῖς πυρέττοντι ὶ χολικῷ μέλι προσφέρεις καὶ σιτία καὶ ὄψα κοιλιακοῖς ɔιμάζεις καὶ δυσεντερικοῖς, μὴ στέγουσι, μηδὲ φαννυμέ-ις, ἀλλὰ προσδιαφθειρομένοις ὑπ᾽ αὐτῶν.*

V. 9. folgt eine Art Antwort auf die V. 8. gestellte
age, welche sich in dem Grundsatze ausspricht, dass
ɜnuss der Gegenwart besser sei, als rastloses Streben.

Der Weise folgt dieser Regel und erhält dadurch einen Vortheil vor dem Thoren. — מַרְאֵה עֵינַיִם Anblick der Augen d. h. Gegenstände, welche die Augen sehen, Gegenwärtiges. Dieses ist besser als das Gehen der Begierde, ὁρμὴ τῆς ψυχῆς (bei Marc. Aurel. III, 16.), d. h. die Richtung des gierigen Strebens auf Güter, welche unerreicht noch in der Zukunft liegen. Auch Juvenal. Sat. XIV, 178. redet von einem „properare“ des Habsüchtigen: Quis metus aut pudor est unquam *properantis* avari? Sinn: Der Weise, welcher unbekümmert um die Zukunft heiter geniesst, was er hat, handelt klüger und ist besser daran, als der Thor, welcher rastlos für Erlangung neuer Schätze sich müht, ohne an den Genuss der erworbenen zu denken; denn das Streben des letzteren ist ja nichtig! S. z. Kap. 1, 14. Denselben Grundsatz lässt auch Lucian (Necyomant. fin. Tom. I. p. 194 sq. ed. I. P. Schmidt) den Tiresias aussprechen: τοῦτο μόνον ἐξ ἅπαντος θηράσῃ, ὅπως, τὸ παρὸν εὖ θέμενος, παραδράμῃς γελῶν τὰ πολλὰ καὶ περὶ μηδὲν ἐσπουδακώς. Vgl. Horat. epist. I, 18, 96—99.: Inter cuncta leges et percontabere doctos, qua ratione queas traducere leniter aevum: ne te semper inops agitet vexetque cupido, ne pavor et rerum mediocriter utilium spes. Marc. Aurel. IV, 26.: τὸ δ' ὅλον, βραχὺς ὁ βίος· κερδαντέον τὸ παρὸν σὺν εὐλογιστίᾳ καὶ δίκῃ. Νῆφε ἀνειμένος!

V. 10—12. gibt Koheleth die Gründe an, weshalb er das eifrige Streben des Habsüchtigen nichtig nennt; man darf also hier (mit Mich., Nachtig. u. A.) keinen neuen Abschnitt angehen lassen. Darum ist das Streben des Habsüchtigen nichtig, weil er das Gewünschte nicht erreicht; denn alle Dinge kommen nach einem festen Kreislaufe zur Erscheinung, an welchem der schwache Mensch nichts ändern kann; was ihm werden soll, kommt

von selbst, nicht als Folge seiner Bemühung. S. die Anm. z. Kap. 1, 4—11. 3, 14. 15. — מַה־שֶּׁהָיָה hier: das, was geworden ist; LXX.: εἴ τι ἐγένετο. Für כְּבָר נִקְרָא שְׁמוֹ steht Kap. 1, 10.: כְּבָר הָיָה. Diese scheinbar nicht in den Zusammenhang gehörende Aeusserung wirft Koheleth kurz hin, um an den unabänderlichen Gang der Dinge zu erinnern, aus welchem die Nichtigkeit des menschlichen Strebens gefolgert werden muss. — אֲשֶׁר הוּא אָדָם nicht: quid sit homo, dann müsste מָה stehen, sondern: dass er ein Mensch ist d. h. ein ohnmächtiges, irdisches Geschöpf, welches gegen Bestimmung des Allmächtigen durch sein Streben nichts erreichen kann. Das Wort אָדָם ist gebraucht, wohl nicht ohne Beziehung, dass der Mensch von Erde ist (מֵאֲדָמָה) und der Erde angehört; s. z. Kap. 3, 20. Nach dieser Beziehung ist der Gegensatz zwischen dem Menschen und dem himmlischen Gotte um so grösser. Ramb., Bauer u. A. verstehen die Stelle ganz gegen den Zusammenhang von der Nichtigkeit erworbenen Ruhmes, eines berühmten Namens. — Ueb. תַּקִּיף s. z. Kap. 4, 12. Jarchi versteht darunter den Todesengel; Bauer, Nacht. u. A. denken an mächtigere und geehrtere Menschen; Andre wie Grot., Umbr. an Zeit und Schicksal; die meisten Ausleger aber an Gott, welcher das Schicksal eines jeden Menschen bestimmt; dieser muss sich gefallen lassen, was ihm der Allmächtige geben will, er richtet nichts gegen ihn aus und darf nicht einmal mit ihm darüber rechten, wie Hiob es that, weil sein Schicksal ihm unangemessen erschien (Job. 3, 20—23. 7, 19—21. 13, 23—28. 23, 3—5. 31, 35—37.).

V. 11. Weitere Begründung der Behauptung im V. 9. Nimmt man דְּבָרִים nach LXX., Vulg., Syr., Arab. mit Seb. Schmidt, Ramb., Döderl., Mich., Spohn, Schmidt

u. A. in der Bedeutung „Worte, Reden“ so entsteht der Sinn: Wollte man über das Nichtige im Leben viel reden, klagen, mit Gott hadern u. s. w. so würde man sich die Lebensunbequemlichkeiten nur noch vermehren und am wenigsten einen Gewinn davon haben. Allein davon wollte Koheleth wohl hier, wo er speciell das erfolglose Streben des Habsüchtigen beurtheilt, nicht reden. Passender fasst man daher דְּבָרִים mit Jarchi, Grot., Cleric., Geier, Rosenm. u. A. in der Bedeutung „Dinge“, wonach man folgenden Gedanken gewinnt: Das Leben enthält ohnehin unendlich viel Nichtiges, was uns drückt; man muss nicht noch mühvollen und erfolglosen Bestrebungen (wie z. B. der Habsüchtige) sich hingeben, wenn man nicht die Lebensunbequemlichkeit sich vergrössern und sich um jeden Vortheil (frohen Genuss der Gegenwart) bringen will. Bei aller Nichtigkeit hat doch der noch einen Gewinn, welcher das Leben geniesst (s. הוּא חֶלְקוֹ) Kap. 2, 10. 5, 17. 3, 22.): wer aber auch dazu nicht kommt, wie z. B. der habsüchtige Geizhals, an den kann man wohl die Frage richten: מַה־יּוֹתֵר לָאָדָם?

V. 12. Um so weniger muss man nach Etwas streben, was noch in der Zukunft liegt, je weniger man weiss, ob man damit, wenn man es glücklich erreichte, auch einen wahren Lebensgewinn machen würde. Der Mensch strebt in seiner Unwissenheit oft nach Etwas, was er für ein wahres Gut hält, und wenn er es erlangt hat, überzeugt er sich vom Gegentheile. Wie thöricht und nichtig ist seine Mühe! — מִי יוֹדֵעַ verneint stark; s. z. Kap. 3, 21. מַה־טּוֹב gibt Symm. gut: ὅ συμφέρει. Ueb. מִסְפַּר s. z. Kap. 2, 3. — עָשָׂה יָמָיו seine Lebenstage zubringen, verbringen wie ποιεῖν χρόνον (Act. 15, 33.), ποιεῖν ἐνιαυτόν (Jac. 4, 13.), und LXX. zu Prov. 13, 23.: δίκαιοι ποιήσουσιν ἔτη πολλά. Vergl. Cic. ad

ıttic. 5, 20.: Apameae quinque dies morati — Iconii ecem fecimus. — Schatten ist das Bild dessen, das ıicht und schnell vergeht; daher ist das menschliche ıeben oft mit einem Schatten verglichen (Ps. 102, 12. 44, 12. Job. 8, 9.), so wie der, welcher schnell seinem Untergange zueilt (Kohel. 8, 13. Job. 14, 2. Ps. 09, 23.). מִי אֲשֶׁר weil wer, quippe quis (Deut. 3, 4.); die Bedeutung des אֲשֶׁר wendet sich in solchen 'onstrr. schon in „denn" hinüber, wie ὅτι; vgl. Zach. , 15. Dan. 1, 10. Koh. 4, 9. 10, 15. Sinn des zweiın Gliedes: der Mensch weiss nicht, wer nach seinem 'ode seine Güter erhalten und wie er sie gebrauchen 'ird (vgl. Kap. 2, 19.); er weiss überhaupt nichts von er Zukunft; er sollte darum seinen Sinn nicht auf das ıukünftige richten, sondern vielmehr auf das Gegenwärge, und unbekümmert um die Zukunft der Gegenwart ıniessen.

Abschnitt X.

(Kap. VII, 1—24.)

Auch dieser Abschnitt enthält belehrende Betrachtungen über weises und thörichtes Verhalten im Leben. Dies ist das allgemeine Band, durch welches dieses Stück mit den vorhergehenden Abschnitten zusammengehalten wird. Die Beispiele, an welchen Koheleth sein Thema durchführt, sind aber andere; nämlich der Leichtsinnige und Gesetzte, der Ungeduldige und Geduldige, der Unzufriedene und Zufriedene, der Rigorist und Gemässigte u. s. w. Der Gedankengang ist folgender. Den ehrenden Ruf eines Weisen erwirbt der Mensch durch ein gesetztes, besonnenes und ernstes Verhalten; dagegen wird

er zum verächtlichen Thoren, für welchen der Todestag besser ist, als der Geburtstag, wenn er ungezügelter Sinnenlust fröhnt. Die lustige Gesellschaft des Letzteren ist daher auch zu meiden, weil sie zur Unsittlichkeit führt und ihre Freuden nicht von Dauer sind (V. 1—7.). Eben so weise ist es, bei dem Laufe der Dinge gelassen und geduldig zu bleiben und nicht wie der Thor sich von Ungeduld und Unmuth beherrschen zu lassen (V. 8—10.); denn jene Weisheit gewährt den Vortheil zufriedener Heiterkeit, diese Thorheit hebt kein Uebel des Lebens, weil Gottes Walten unabänderlich ist (V. 11—13.). Dies Letztere muss man bedenken und sich sowohl bei seinen Schicksalen (V. 14.) als auch bei seinen Bestrebungen darnach richten. Weder in einen moralischen Rigorismus, noch auf das entgegengesetzte Extrem darf man verfallen, sondern soll die bequemere Mittelstrasse einschlagen; dann wird man weise vor manchem Uebel sich bewahren (V. 15—19.). Weise ist es endlich auch, nicht sorgfältig auf das Reden der Menschen zu achten; denn leicht könnte man nachtheilige Urtheile, welche nur Unmuth erregen, über sich vernehmen (V. 20—22.). Eine solche Weisheit suchte Koheleth eifrig sich anzueignen, aber er erlangte sie, die für den Menschen unerreichbare, nicht vollständig (V. 23. 24.).

Der Zusammenhang der einzelnen Theile dieses Abschnittes ist oft sehr locker und lässt sich nicht immer ohne Schwierigkeiten feststellen. Indess zieht sich doch als zusammenhaltendes Band der Gedanke durch das Ganze hindurch, dass man weislich Alles von sich entfernt halten müsse, was irgend Unbequemlichkeit zuzieht und keinen Vortheil bringt. Ko-

heleth's Anweisung für die Einrichtung und Führung des Lebens läuft also auch hier nach Maassgabe seiner Ansicht von der Weltregierung und der Vergeblichkeit menschlichen Mühens auf Lebensbequemlichkeit hinaus, woran sich ganz consequent die Ermahnung zu heiterem Genuss schliesst. Uebrigens ist der Vortrag hier vorherrschend gnomisch, indem Koheleth in lauter Sentenzen, Grundsätzen und Ermahnungen seine Lehren gibt.

Kap. VII.

1. Besser ist gut Gerücht als gute Gerüche und der ag des Todes besser als der Tag der Geburt. 2. Bes- r ist es zu gehen in das Haus der Trauer, als zu ge- n in das Haus der Freude, weil es das Ende aller enschen, und der Lebende nimmt's zu Herzen. 3. Bes- r ist Ernst als Lachen, denn durch Traurigkeit des esichts wird das Herz gut. 4. Der Sinn der Weisen t im Hause der Trauer, aber der Sinn der Thoren im ause der Freude. 5. Besser ist es zu hören ernste ede des Weisen, als dass Einer hört auf den Gesang r Thoren. 6. Denn wie das Geräusch der Nessel un- r dem Kessel, also das Lachen der Thoren. Auch das t nichtig. 7. Denn Bedrückung macht thöricht den eisen und Geschenk verderbet das Herz. 8. Besser s Ende eines Dinges als sein Anfang, besser langmü- ig als hochmüthig. 9. Beschleunige nicht in deinem nern Unmuth, denn Unmuth ruht im Busen der Thoren. 0. Sprich nicht: Wie ist es geschehen, dass die früheren eiten besser gewesen sind, als diese; denn nicht aus eisheit forschest du darüber. 11. Gut ist Weisheit ie Besitzthum und Vortheil denen, die die Sonne schauen. 2. Denn Schutz der Weisheit ist (wie) Schutz des

Geldes; und Gewinn ist Einsicht; die Weisheit beglückt ihre Besitzer. 13. Betrachte das Wirken Gottes! Ja, wer kann recht machen, was er unangemessen gemacht hat? 14. Am Tage des Glückes sei glücklich und am Tage des Unglücks denke: Auch diesen wie jenen hat Gott geschaffen, darum dass der Mensch nicht etwas hinter sich finde. 15. Alles hab ich betrachtet in meinem nichtigen Leben. Da gibt es einen Frommen, der untergeht bei seiner Frömmigkeit und da gibt es einen Gottlosen, der es lange treibt in seiner Bosheit. 16. Sei nicht allzu fromm und halte dich nicht gar zu weise! Wozu willst du dich verwüsten? 17. Sei nicht allzu gottlos und sei nicht thöricht! Warum willst du sterben, wo deine Zeit nicht ist? 18. Gut ist es, dass du an Diesem haltest, und auch von Jenem deine Hand nicht lässest; denn der Gottesfürchtige entgeht dem Allen. 19. Die Weisheit beweist sich dem Weisen stärker als zehn Gewaltige, welche in der Stadt sind. 20. Weil kein Mensch fromm ist auf Erden, welcher Gutes thäte und nicht sündigte; 21. so richte auch auf alle Reden, die man redet, deinen Sinn nicht, damit du nicht deinen Knecht dich schmähen hörest. 22. Denn ja viele Male weiss dein Herz, dass auch du geschmäht hast Andre. 23. Alles dies hab ich versucht mit Weisheit. Ich dachte: Weise will ich werden! Doch sie blieb fern von mir. 24. Das, was fern ist und tief, sehr tief, wer mag es finden?

V. 1. Das erste טוֹב ist entweder als Adject. mit שֵׁם zu verbinden, wonach übersetzt werden muss: bonum nomen (est) prae unguento bono; oder nach Vulg., Chald. mit den meisten Auslegern als Prädicat des ersten Gliedes zu fassen, wonach zu übersetzen ist: melius est

men i. e. bona fama (wie das einfache שֵׁם Prov. 22, 1. en. 4, 6. vorkommt) quam unguentum bonum. Das etztere ist wegen V. 2. 3. 5. 8. wo טוֹב ebenfalls Prädicat ist, vorzuziehen. Ueber das Salböl s. z. Kap. 9, 8. e Paranomasie zwischen שֵׁם und שֶׁמֶן, welche sich enfalls durch „gut Gerücht“ und „gute Gerüche“ wiergeben lässt, findet sich auch Cant. 1, 3. Anders achtigal, welcher שֵׁם „Denkmal“ heissen lässt und ersetzt: Besser ein Denkmal als ein Freudenmal. Erbe sich nur die angenommene Bedeutung von שֵׁם mit cherheit aus den Stellen, welche gewöhnlich für sie geführt werden! Um den Sinn des ersten Gliedes richtig zu erfassen, muss man bei שֵׁם an den Weisen denn, welcher sich durch eine besonnene, gesetzte und irdige Lebensführung den besten Ruf erwirbt, bei שֶׁמֶן gegen an den Thoren, welcher durch allerlei äusserhe Mittel z. B. Salböl, Putz, Aufwand u. s. w. etwas s sich zu machen sucht, gleichwohl aber sich keine chtung verschafft. Darum ist ein guter Ruf, welcher erall Achtung sichert, besser, als äusserliche Wohlgeligkeit, welche dies nicht vermag. Zu dieser Auffasng berechtigt das Folgende (V. 2—7.), wo zwischen m Weisen und Thoren eine Parallele gezogen ist. — as zweite Glied beziehe man speciell auf den Thoren, f welchen auch das Suffix. bei הִוֹּלְדוֹ geht, was LXX. r., Vulg. weglassen. Für ihn ist der Todestag besser, s der Geburtstag, weil er ihn von der Verachtung, die im Leben erfährt, befreit und in Vergessenheit bringt, ährend der Geburtstag ihn in ein Dasein führt, wo er r Verachtung erfährt. Diese Erklärung scheint durch n Zusammenhang gerechtfertigt zu werden. — Andre rbinden beide Glieder anders z. B. die jüdischen Ausger, I. D. Mich., Heinem.: Der Todestag ist darum

besser als der Geburtstag, weil es an ihm gewiss ist, ob der Mensch sich einen guten Ruf erwerben werde oder nicht, während es am Geburtstage noch ungewiss war. Mercerus: Der Todestag befreit von allen Mühseligkeiten des Lebens und Sterben mit gutem Rufe ist daher besser als geboren werden zu vielen Leiden. Seb. Schmidt, Rambach: Wie nach dem Tode ein guter durch Sittlichkeit erworbener Ruf besser ist, als köstliches Salböl, ebenso ist der Todestag selbst besser, als der Geburtstag. Van der Palm, Bauer: Einem schwelgerischen ist ein sittliches Leben vorzuziehn, weil es einen guten Ruf verschafft, der bei und nach dem Tode bleibt, so dass für den Guten der Todestag besser ist als der Geburtstag. Gegen diese Auffassungen spricht im Allgemeinen der Umstand, dass Koheleth nichts auf Nachruhm gibt, sofern er lehrt, dass mit dem Tode Alles der Vergessenheit anheimfalle (Kap. 2, 26. 1, 11. 4, 16. u. a. m.); Achtung im Leben aber gilt ihm etwas, weil sie das Leben angenehm machen hilft. Noch Andre z. B. Rosenm. nehmen gar keine Verbindung beider Hemistichien an, oder doch nur eine sehr lockere, wie Schmidt, welcher das erste Glied als Sprichwort fasst, das zur Illustration des zweiten gebraucht sei.

V. 2. Während für den Thoren der eigne Tod, welcher ihn aus dem Zustande der Verachtung in den der Vergessenheit bringt, Vortheil hat, bringt Sterben überhaupt dem Weisen Gewinn für die Einrichtung und Führung seines Lebens. Er benutzt das Schauspiel des Todes für die Lebensführung, was der schwelgende Thor nicht thut, welcher nur insofern vom Tode Gewinn hat, als er ihn selbst trifft. — מִשְׁתֶּה Trinkgelag, Gelag überhaupt ist hier allgemeine Bezeichnung des Mittels zur Lustigkeit, zu lustigem Sinnengenuss; daher V. 4. בֵּית

שִׂמְחָה für בֵּית מִשְׁתֶּה; vergl. Esth. 9, 17. wo LXX. die Worte יוֹם מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה geben: ἡμέρα ἀναπαύσεως μετὰ χαρᾶς καὶ εὐφροσύνης· so wie V. 18. 19. נָתַן אֶל לִבּוֹ am Herzen geben heisst: etwas zu Herzen nehmen, ernst bedenken, beherzigen (Kap. 9, 1.); sonst שִׂים אֶל לֵב (2 Sam. 13, 33.), oder עַל לֵב (Jes. 42, 25. 47, 7. 57, 1. 11.), oder בְּלֵב (1 Sam. 21, 13.). Eigenthümlich LXX.: ὁ ζῶν δώσει ἀγαθὸν εἰς καρδίαν αὐτοῦ· ebenso Symm., Syr., Arab. Sinn: der benutzte Anblick des Todes macht weise; denn er lehrt den Menschen die Gewalt des Schicksals, die eigene Vergänglichkeit, den Werth der flüchtigen Zeit u. s. w. kennen. Diese Einsicht aber führt ihn zur Besonnenheit, Mässigkeit, zu echtem Gebrauch des Lebens und zu dem, was damit verbunden ist: Lebensbequemlichkeit, zu wahrem und auerndem Genuss des Lebens. Wer dagegen in Saus und Braus schwelgt, kommt nie zu einer ernsten Betrachtung, lebt unbesonnen und unmässig fort, geniesst das Leben nicht wahrhaft und muss vielfach büssen.

V. 3. Die Betrachtung des Todes erzeugt einen vielfach wohlthätigen Ernst. כַּעַס hier wohl bloss starke Bezeichnung des Ernstes, einer ernsten, gesetzten Haltung im Gegensatze zur ausgelassenen Lustigkeit (שְׂחוֹק), welche Koheleth verwirft (Kap. 2, 2. 7, 6.). Er hat mit Absicht einen starken Ausdruck gewählt, um den Vortheil einer würdigen Lebensführung recht kräftig hervorzuheben und will sagen: mag der Ernst des Weisen selbst an Grämlichkeit (כַּעַס) grenzen, immer doch ist er besser als die ungezügelte Fröhlichkeit des Thoren, weil er bessere Folgen hat. — רַע פָּנִים eigentl. Schlechtigkeit, Hässlichkeit des Angesichtes d. h. Traurigkeit s. v. a. פָּנִים רָעִים (Gen. 40, 7. vgl. Nehem. 2, 2.); vergl. auch רַע לֵב Traurigkeit des Gemüths (Nehem.

punct zwischen dem Reissigfeuer und dem Jubel des Thoren ist das laute Geräusch und die kurze Dauer. Das Feuer, wenn es in einen leicht verbrennbaren Gegenstand geräth, brennt sehr geräuschvoll (Joel 2, 5.), aber nur kurze Zeit (Ps. 118, 12.); vergl. Apulej. de Magia oratio (Apolog.) p. 29. ed. Bipont. Ecquandone vidisti flammam stipula exortam, claro crepitu, largo fulgore, cito incremento, sed enim materia levi, caduco incendio, nullis reliquiis? Ebenso ist der Jubel der Thoren, welcher sich sehr laut zu äussern pflegt, von kurzer Dauer; bald kommt für sie die Zeit des Ungemachs und stummer Trauer. Darum ist ihre Freude auch nichtig (הֶבֶל) genannt. Das Wortspiel mit סִיר ist in der Uebersetzung, so gut es anging, wiedergegeben; vielleicht spielt der Ausdruck zurück auf שִׁיר im V. 5. Andre finden den Vergleichungspunct in dem Nutzlosen (Heinem.), oder in dem Schädlichen (Seb. Schm.), oder in dem Nichtssagenden (Schmidt), oder bloss in dem Lärmen (Bauer). Die Uebersetzungen schliessen sich genau an den hebr. Text an mit Ausnahme des Symm. *διὰ γὰρ φωνῶν τῶν ἀπαιδεύτων* (הַכְּסִילִים) *ἐν δεσμωτηρίῳ γίνεταί τις*· was Hieron. gibt: per vocem enim imperitorum vinculis quispiam colligatur. Nach Spohn hat er הַכְּסִילִים statt הַסִּירִים und מוֹסֵר statt הַסִּיר gelesen; indess kann ihm auch der masoretische Text vorgelegen haben, er hat ihn nur nicht verstanden.

V. 7. Zusammenhang: Es ist besser, sich zu den Weisen, als zu den Thoren zu halten (V. 5.); denn bei den Letzteren wird der gute Mensch zur Schlechtigkeit verführt, indem er die Mittel zum Schwelgen auf eine unrechtmässige Art sich erwerben lernt (V. 7.) und erfährt dann auch, wie sie, dass sein Glück von kurzer Dauer ist, weil die Strafe nicht ausbleibt (V. 6.). Ueber

עֹשֶׁק Bedrückung besonders von Ungerechtigkeiten, Habsüchtiger s. z. Kap. 5, 7. Für die richtige Auffassung von יְהוֹלֵל חָכָם neben יְאַבֵּד אֶת־לֵב ist zu bemerken, dass die Begriffe Weisheit und Gutheit dem Hebräer gleichbedeutend sind, so wie die Begriffe Thorheit und Schlechtigkeit. Dieser Sprachgebrauch ruht auf der Vergeltungslehre. Der nämlich muss doch als weise gelten, welcher durch Sittlichkeit sich Glück von Gott erwirbt, und der als thöricht, welcher durch Unsittlichkeit sich Unglück zuzieht. Diese Lehre erscheint in den salomonischen Sprichwörtern ausgebildet und die Ethik derselben ist daher auch eine Lehre der Weisheit und Klugheit. Bedrückung macht den Weisen zum Thoren heisst: die ungerechte Habsucht, die der gute Mensch in Gesellschaft schlechter annimmt, macht ihn schlecht. Ebenso das zweite Glied, wo מַתָּנָה Bestechungsgeschenk bedeutet Prov. 15, 27. Ueber das Verb. im Mascul. s. Gesenius Lehrgeb. S. 716. Ewald's krit. Gramm. S. 638 f. Andre anders; z. B. I. D. Michaelis: Unterdrückung macht den Weisen wahnwitzig d. h. setzt ihn in den heftigsten Affect und (Cleric.) veranlasst ihn zu Vergehungen; Umbreit: zu grosse Armuth macht zum Narren den Weisen; Döderl., Dath., v. d. Palm, Nachtig., Schmidt: Bedrückung zeigt den Weisen im Glanze d. h. gibt ihm Gelegenheit sich seelengross zu zeigen u. s. w. Diese Auffassungen, welche allerdings sprachlich zulässig sind, lassen nur כִּי unerklärt und scheinen nicht in den Zusammenhang zu passen. Dasselbe gilt von der Erklärung Spohn's, welcher עֹשֶׁק aus dem syr. ܥܫܩ excandescentia, und מַתָּנָה nach ܡܬܢܬܐ querela erklärt und übersetzt: Zorn entstellt den Weisen und Klage vernichtet die Klugheit. Die Uebersetzungen mit Ausnahme der Pesch. geben die Stelle meistens falsch.

V. 8. Dieser Ausspruch hängt nur im Allgemeinen mit dem Vorhergehenden zusammen, sofern auch er von einem weisen und thörichten Verhalten handelt. Der Unzusammenhang ist grade hier leicht erklärlich, wo Koheleth kurze Gnomen über das Leben und für die Lebensführung aufstellt. Das Ende eines Dinges gilt ihm darum als besser, denn der Anfang, weil bei demselben Alles überwunden ist, und gewusst wird, was erreicht ist, was beim Anfang nicht der Fall ist. דָּבָר geben Vulg. oratio, Grot. iurgium, Cleric. disceptatio, was hierher nicht zu gehören scheint. אֶרֶךְ stat. constr. von אָרֵךְ mit רוּחַ s. v. a. geduldig, μακρόθυμος, longanimis; gewöhnlicher ist אֶרֶךְ אַפַּיִם in derselben Bedeutung (Prov. 14, 29. 15, 18. 16, 32.). Der Gegensatz ist קְצַר אַפַּיִם ungeduldig (Prov. 14, 17.), wofür auch קְצַר רוּחַ (Prov. 14, 29.) vorkommt. Der Hochmüthige (גְּבַהּ רוּחַ) bildet hier insofern den Gegensatz zum Geduldigen, als er immer oben hinaus will und in Ungeduld verfällt. Zusammenhang beider Hemistichien: das Ende eines Dinges, welches allerdings besser ist als sein Anfang, wird nicht immer bald und leicht erreicht; darum ist ein geduldiger Sinn, welcher es ruhig erwartet, besser als Ungeduld. Ganz willkührlich und gegen den Sprachgebrauch Nachtigal: „Blick hin auf den Ausgang der That mehr als auf das Beginnen der That. Besser ist fernblickender Sinn, als hocheinherfahrender Sinn“.

V. 9. Weitere Belehrung über Ungeduld und zwar im paränetischen Tone. Ueber הֵבֶל s. z. Kap. 5, 1. Beschleunige nicht in deinem Geiste scil. etwas, d. h. wolle nicht etwas schnell erreichen, was Zeit braucht; denn wenn du es nicht erreichst, wirst du nur unmuthig darüber und versetzest dich in einen unangenehmen Zustand. Man braucht bei כַּעַס, worüber man d. Anm. zu Kap.

1, 18. sehe, weder mit Mich., Heinem. u. A. an Zorn zu denken, noch mit Rosenm. an Unwillen über zugefügtes Unrecht, sondern halte mit den meisten Auslegern im Allgemeinen den Begriff „Unmuth“ fest, welcher durch Hemmung oder Mislingen liebgewordener Pläne erregt wird. חֵיק Busen, das Innere überhaupt (Job. 19, 27.); I. D. Mich. gibt es durch „Schooss“ und erklärt ganz unpassend: die Lieblingsleidenschaft wird mit einer unzüchtigen Frauensperson verglichen. Mit נוּחַ ruhen ist das Bleibende, Einheimischsein bezeichnet (Prov. 14, 33. Jes. 11, 2. 25, 10.). Dass Unmuth ein Eigenthum des Thoren sei und auf diesen die schädlichste Einwirkung habe, wird auch anderwärts gelehrt (Prov. 12, 16. Job. 5, 2.).

V. 10. Wie die Ungeduld, so müssen auch andere Ursachen des Mismuths vermieden werden z. B. Fragen über den Druck der Gegenwart, den die Vergangenheit nicht empfand; auch sie machen ungeduldig und unmuthig, wenn sich bei einer Vergleichung der Gegenwart mit der Vergangenheit jene als schlimmer, denn diese, herausstellt. — אֵלֶּה diese, nämlich die gegenwärtigen Zeiten, in welchen du lebst. Diese Aeusserung passt nicht wohl in Salomo's Mund, sofern dieser über den Druck seiner Zeit nicht klagen konnte, wohl aber ist sie einem späteren Hebräer, welcher in der Unglücksperiode seines Volkes lebte, höchst angemessen. — שָׁאַל mit עַל über etwas fragen, Nachforschung anstellen (Nehem. 1, 2.) s. v. a. דָּרַשׁ mit עַל (2 Chron. 31, 9.); מֵחָכְמָה von der Weisheit aus d. h. von ihr ausgehend, auf Grund derselben; s. z. Kap. 2, 10. Die Klage über die Gegenwart wird auch sonst verworfen z. B. Thren. 3, 3. Judä 16. Horat. epist. II, 3, 173 f. Difficilis querulus, laudator temporis acti se puero, censor castigatorque mino-

rum. Uebrigens lässt sich die so häufige Klage über die Gegenwart psychologisch daher erklären, dass der Mensch von derselben unmittelbar berührt wird und ihre Uebelstände empfindet, während er die der Vergangenheit höchstens bloss sieht und weiss, ohne davon betroffen zu sein. Das erregte Gefühl lässt ihn dann überhaupt mit der Gegenwart unzufriedener sein, als mit der Vergangenheit.

V. 11. Den Gedanken von der Weisheit, welcher man überall im Leben folgen müsse, hält Koheleth fest und preist ihren Werth und Nutzen; sie ist ein herrliches Gut und gewährt manchen Vortheil. Das erste Glied geben LXX., Vulg., Arab., Chald., Cleric., Mich., Schmidt, Umbr. u. A.: Weisheit ist gut mit, bei Besitzthum d. h. wer irdische Güter hat und dabei weise ist, lebt sehr glücklich. Dazu passte ein Ausspruch Menander's bei Cleric. *Μακάριος ὅστις οὐσίαν καὶ νοῦν ἔχει· χρῆται γὰρ οὗτος εἰς ἃ δεῖ ταύτῃ καλῶς.* Dagegen spricht nur der Zusammenhang, nach welchem der Verf. nicht sowohl den Nutzen irdischer Güter, als vielmehr den der Weisheit ins Licht zu stellen sucht. Richtig daher Seb. Schm., Geier, Ramb., Rosenm. u. A.: Weisheit ist so gut wie Besitzthum d. h. wer weise ist, hat in seiner Weisheit ein grosses Kapital; sie wird ihm das Leben so angenehm machen als reicher Besitz irdischer Güter es nur irgend vermag. Das „Besitzthum" ist bloss beispielsweise zur Vergleichung angeführt. Ueb. עִם wie s. z. Kap. 2, 16. Ganz unzulässig ist die Erklärung von Döderl., Spohn, Bauer: Weisheit ist gut im Unglück; denn weder heisst עִם jemals „in", noch נַחֲלָה „Unglück". Eben so wenig lassen sich die Conjecturen von v. d. Palm, welcher מִן statt עִם, und von Houbig., welcher עַל lesen will, rechtfertigen. — יִתְרוֹן s. v. a. יֶתֶר Gewinn,

Vortheil. — Die Sonne sehen h. leben wie Kap. 6, 5. 11, 7.

V. 12. Begründung und Ausführung des Gedankens in V. 11. — *Schatten* ist Bezeichnung des Schutzes mit dem Nebenbegriff des Angenehmen (Jes. 30, 2. 3. 34, 15. 49, 2. Ps. 91, 1. 121, 5.). Der Schatten nämlich, das Schutzmittel gegen das drückendste Uebel in warmen Zonen, die Sonnenhitze, bezeichnet dem Orientalen in seinem heissen Klima dann Schutz überhaupt. Ganz gegen den Zusammenhang fasst v. d. Palm den Schatten als Bild der Vergänglichkeit: Weisheit und Reichthum vergehen, doch hat jene einen Vorzug u. s. w. Dasselbe gilt gegen Schmidt: Allein Weisheit verdunkelt sich, wenn sich das Silber verdunkelt d. h. da, wo kein Silber die Aufmerksamkeit lockt, bleibt auch die Weisheit unbemerkt. Koheleth will hier eben der Weisheit das Wort reden (s. z. Kap. 2, 13.), wenn er auch meint, dass sie nicht selbstthätig erstrebt werden könne. Man übersetze das erste Glied entweder mit Rosenm.: im Schutz der Weisheit sein ist eben so gut als u. s. w. oder mit Jarchi, Cleric., Heinem.: Wer im Schutz der Weisheit ist, ist auch u. s. w., d. h. wer von der Weisheit geschützt wird, der geniesst auch den Schutz irdischer Güter, die er sich mit Weisheit zu erhalten weiss; oder man fasse das בְּ vor צֵל als sogenanntes Beth essentiae und übersetze: denn Schutz d. h. schützend ist die Weisheit u. s. w. Dann trifft man mit Symm. *σκέπει σοφία ὡς σκέπει τὸ ἀργύριον*· Vulg. sicut enim protegit sapientia sic protegit pecunia; Syr., Luth. und den meisten Neueren zusammen. Sinn: Wie Geld vor dem Druck des Lebens schützt und zum Lebensgenuss beiträgt, ebenso schützt Weisheit vor manchen Unannehmlichkeiten und macht das Leben angenehm. Doch ist die

letztere vorzuziehen (יִתְרוֹן); denn sicher beglückt sie die, welche sie haben. חַיָּה lebendig, munter machen d. h. fröhlich und glücklich machen (Job. 36, 6.); Leben, die freundliche Gewohnheit des Daseins, bezeichnet dem Hebr. überhaupt Glück; vergl. Ps. 16, 11. 36, 10. Der Vorzug der Weisheit besteht aber darin, dass sie einen zufriedenen, heiteren Sinn gewährt, was Reichthum nicht vermag, wenn er auch vor mancher äusseren Unbequemlichkeit beschützt.

V. 13. Sinn: In der That macht auch Unmuth über die Widerwärtigkeiten des Lebens (V. 9. 10.) das Uebel nicht besser; denn Gottes allmächtiges Walten bleibt immer dasselbe. Was dieses verhängt, das muss mit Ruhe und Gleichmuth ertragen werden, da es nicht geändert werden kann. Ueber das letzte Glied s. z. Kap. 1, 15. Man muss bei diesem Ausspruche weniger an die Weisheit Gottes, als an seine Allmacht denken, um ihn nicht gegen Koheleth's Ansicht aufzufassen.

V. 14. Daher soll man, wenn Glück einkehrt, es dankbar und froh geniessen und beim Unglück bedenken, dass es von Gott, dem Allmächtigen und Unveränderlichen, zugeschickt ist, und nicht abgewiesen oder abgeändert werden kann. — בְּטוֹב הֱיֵה sei im Glück d. h. lass dich von ihm in Anspruch nehmen, geniesse es. Horat. epist. I, 11, 22. 23. Tu, quamcunque deus tibi fortunaverit horam, grata sume manu. — Die Worte בְּיוֹם רָעָה רְאֵה verstehen Vulg. malam diem praecave, Chald., Grot., Geier, v. d. Palm, Bauer u. A., indem sie das בְּ von רְאֵה abhängig sein lassen, vom Unglück, welches den Glücklichen noch treffen kann, so dass der Sinn entstünde: Geniesse zwar das Glück, aber denke dabei auch immer an das Unglück, welches dir bevorstehen kann und dich nicht unvorbereitet treffen darf; respice

finem! Anders Cocceius: Wenn Unglück dich trifft, so siehe es mit unerschrocknem Auge an; verliere den Muth nicht dabei. Angemessener erklären jedoch die meisten Ausleger בְּ von der Zeit: Wenn Unglück dich trifft, im Unglück betrachte, bedenke, nämlich Folgendes. — לְעֻמַּת in Gemeinschaft, *wie* s. v. a. עִמַּת Kap. 5, 15. wozu d. Anm. z. vergl. — עַל דִּבְרַת שֶׁ auf Grund dessen dass, aus der Ursache dass, damit, wie עַל דְּבַר אֲשֶׁר, darum dass (Deut. 23, 5.); vgl. עַל דִּבְרַת wegen (Kap. 8, 2. Ps. 110, 4.). — מְאוּמָה nehmen Döderl., Spohn, Nachtig., Friedl. nach Symm. *τοῦ μὴ εὑρεῖν ἄνθρωπον κατ' αὐτοῦ μέμψιν*· Vulg. ut non inveniat homo contra eum iustas *querimonias*, gleichbedeutend mit מוּם, מאוּם Fehler, und gewinnen den Sinn: Gott handelt so, dass zuletzt niemand etwas aussetzen kann. Allein ausserdem dass der Sprachgebrauch gegen diese Erklärung streitet, passt auch der Gedanke nicht zu den anderweitigen Ansichten Koheleth's, welcher häufig über die Unbegreiflichkeit des göttlichen Waltens klagt und eben damit deutlich angibt, dass er Manches im Leben anders und zwar besser erwartete. Fand er Alles ganz in der Ordnung und angemessen, so musste er ja das göttliche Walten auch begreiflich finden. — אַחֲרָיו hinter sich d. h. in der Zukunft, die ihm (dem Menschen) bevorsteht, wie Kap. 3, 22. 6, 12. Andre wie Luth., de Dieu beziehen das Wort nach Symm, Vulg. auf Gott, gewinnen aber dadurch jenen hierher nicht passenden Gedanken. Sinn des zweiten Gliedes: Gott lässt nach seinem freien Willen bald Glück, bald Unglück (זֶה לְעֻמַּת זֶה) eintreten; der Mensch weiss daher nie, was ihm bevorsteht, da seine Schicksale ja nicht von ihm, sondern von Gottes (ihm nicht bekannt gemachten) Willen bestimmt werden. (Horat. Od. III, 29, 29 ff. prudens futuri temporis exi-

tum caliginosa nocte premit deus. — — Quod adest, memento componere aequus.) Diese Unwissenheit des Menschen, eine Folge der Art des göttlichen Waltens, ist hier als von Gott beabsichtigt (עַל דִּבְרַת שֶׁ) dargestellt. Weil nämlich eben Unwissenheit in Sachen der Weltregierung des Menschen Loos ist, so muss sie auch von Gott beabsichtigt sein, sofern doch alle menschlichen Schicksale von ihm bestimmt und zugesendet werden. Man s. üb. diese Vorstellung Koheleth's Kap. 3, 14. 18. Solchen Gedanken also soll der Mensch im Unglück sich überlassen (רְאֵה); er soll nicht über Grund und Zweck forschen, kritteln und sich kümmern, weil er zu keinem Resultate kommt, sondern mit ruhiger Ergebung hinnehmen und ertragen, was Gott ihm zuertheilt. Hätte Hiob dies gethan, so wäre er nicht in Opposition gegen Gott gerathen; denn auch er wollte den Grund seiner Leiden erforschen, mühte sich aber vergeblich ab.

V. 15. Zusammenhang: Da die Schicksale der Menschen von Gott abhängen (V. 14.) und auf eine unbegreifliche Weise nicht immer ihren Bestrebungen entsprechen (V. 15.), so soll man auch seine Kräfte in keiner Rücksicht über das Maass anstrengen, sondern einen bequemern Mittelweg einschlagen (V. 16. 18.). — הַכֹּל das Angeführte und noch Anzuführende. Die Erinnerung, dass er die mitgetheilten Ansichten aus seiner Lebenserfahrung gewonnen habe, also sie sich weder willkührlich einbilde, noch anderswoher erlernt habe, macht der Verfasser, um sie als desto zuverlässiger zu bezeichnen, was ihm um so mehr nöthig scheinen mochte, je paradoxer sie klingen. — Ueb. הֶבֶל s. z. Kap. 1, 2. Koheleth fällt hier aus der Fiction, indem er den Salomo so sprechen lässt, als wäre sein Leben längst vorüber, was es allerdings für den Verf. war. — Das בְּ in בְּצִדְקוֹ,

בְּרָעָתוֹ geben Döderl., v. d. Palm, Bauer, Umbr. u. A. nach Symm. *δικαιοσύνῃ αὐτοῦ* „durch“. Allein dass Frömmigkeit Verderben, Gottlosigkeit aber langes und glückliches Leben zur Folge habe, lehrt Koheleth nirgends, sondern bloss, dass für beide nicht immer die gerechte Vergeltung, wie sie der Mensch erwartet, eintrete (Kap. 3, 16. 4, 1. 5, 7. 8, 13. 9, 2. u. a. m.). Diese Klage war übrigens bei den Hebräern in der späteren Zeit gewöhnlich; s. d. Einl. §. 4. a. Anf. — Man übersetze daher mit LXX. Vulg. Chald. und d. meisten Ausll. das בְּ durch „in, bei“, wodurch man den Sinn gewinnt: Alle Frömmigkeit hilft oft nichts und alle Gottlosigkeit schadet oft nichts. Wenn Koheleth an andern Stellen gleichwohl eine Vergeltung annimmt, so versteht er darunter die natürlichen Folgen der Tugend und des Lasters, so wie er auch zugibt, dass sie manchmal eintrete. Beiderlei Erfahrungen hatte er gemacht. Daher erklärt sich auch sein Schwanken und seine Zweifel. — הַאֲרִיךְ lang machen ist unser: es lange machen, lange treiben (Kap. 8, 12. Prov. 28, 2.); daher auch: lange dauern (Exod. 20, 12.); meistens jedoch steht יָמִים dabei, die Lebenstage lang machen d. h. lange leben (Koh. 8, 13. Deut. 5, 30. 22, 7. Prov. 28, 16.). Langes Leben galt dem Hebr. als besonderes Glück; s. z. Kap. 6, 3.

V. 16. Da die Schicksale des Menschen seiner sittlichen Beschaffenheit nicht immer entsprechen und also mit Sittlichkeit sich nicht immer auch Lebensglück als Lohn verbindet (V. 15.), so soll der Mensch auch bei seinen sittlichen Bestrebungen nicht einer zu strengen Moral huldigen, um es sich im Leben nicht ohne Noth unbequem zu machen (V. 16.). Diese Meinung liegt in den Worten und stimmt genau mit den sonstigen An-

sichten Koheleth's, welcher Nichtigkeit des menschlichen Strebens überhaupt lehrt und dieses Urtheil zum Theil auch auf die sittlichen Bestrebungen ausdehnt. Ueber die für den Hebr. synonymen Begriffe Frömmigkeit und Weisheit s. z. V. 7. — הִתְחַכֵּם sich weise beweisen, verhalten (Exod. 1, 10.). Grade so הִתְחַזֵּק sich fest beweisen (2 Sam. 10, 12. 2 Chron. 13, 7.), הִתְאַנֵּף sich zornig beweisen (Deut. 1, 37. 4, 21.). Die von Seb. Schm., Spohn, Schmidt, Gesen., Kaiser u. A. angenommene Bedeutung: „sich weise dünken" passt in den Zusammenhang nicht. Man vergl. V. 15. 17. 18. wo überall von einem weisen und thörichten *Handeln* die Rede ist. — Ueber הַרְבֵּה s. z. Kap. 1, 16., über יוֹתֵר überaus Kap. 2, 15. so wie über das Hithpoel הִשּׁוֹמֵם sich verwüsten Gesenius Lehrgeb. S. 246. Vgl. הִזַּכָּה f. הִתְזַכָּה (Jes. 1, 16.). Der Ausdruck „verwüsten" ist höchst significant, sofern doch der Mensch durch die Beobachtung einer übertriebenen strengen Moral Verwüstungen d. h. Störungen in seinem Gemüthe, seiner Gesundheit, seinen Verhältnissen u. s. w. anrichtet. Die angegebene Auffassung der Stelle findet sich im Wesentlichen schon bei Vulg. ne plus sapias, quam necesse est, v. d. Palm, Umbreit u. A. Vergl. auch Horat. epist. I, 6, 15. 16. Insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui, ultra quam satis est, virtutem si petat ipsam. So paradox die Ermahnung auch klingen mag, so ist sie es doch in der That keinesweges. Denn denkt man bei jenem Zuviel (יוֹתֵר, הַרְבֵּה) nur an einen moralischen Rigorismus, an eine finstere, mönchisch strenge Asketik, an das Zurückziehen aus aller Menschengesellschaft, an Fasten, Wachen, Kasteien und Versagung aller erlaubten Vergnügungen u. s. w. so wird man Koheleth's Orthodoxie keinen Augenblick in Zweifel ziehen; auch wird man ihn

nicht des reinen Epikureismus beschuldigen können. Er billigt an andern Stellen mit aller Entschiedenheit Frömmigkeit und Gottesfurcht und ermahnt dazu; nur will er nicht, dass der Mensch auf ein moralisches Extrem gerathe, welches ihm Heiterkeit und frohen Genuss der Gottesgaben verkümmert und obenein nicht sicher Lohn zur Folge hat. Die meisten Erklärer haben die Stelle anders aufgefasst. So z. B. lassen Mercerus, Geier, Rosenm. u. A. den Koheleth die Ermahnung geben, beim Gericht nicht rigoristisch (צַדִּיק) zu verfahren und das Recht nicht auf eine spitzfindige und allzuscharfe Weise (הֶחְכַּם) zu deuten und anzuwenden, weil man sich dadurch Feindschaft zuziehe. Allein dieser Gedanke erscheint in diesem Zusammenhange zu speciell, wenn er auch im Allgemeinen zur Sache gehört. Wollte Koheleth ihn geben, so hätte er die Ausdrücke gewiss so gewählt, dass sie näher darauf hingewiesen hätten. Andre wie Mich., Döderl., Bauer, Spohn, Dathe u. A. denken an die Beurtheilung des Verfahrens Gottes von Seiten des Menschen; der Mensch solle nicht mit Anmassung moralischer Strenge und Weisheit die Weltregierung beurtheilen, tadeln und von ihr verlangen, dass sie sich nach menschlicher Ansicht über die Folgen der Frömmigkeit und Gottlosigkeit richte. Noch Andre wie Grot., Cleric., Nachtig. finden in der Stelle eine blosse Verwerfung tugendstolzer Ostentation. Alle diese Erklärungen haben den Zusammenhang gegen sich. Noch weit weniger aber darf man mit dem Chald., Midr. Kohel., Jarchi, Drus. u. A. צַדִּיק durch „clemens“ geben und an eine allzugrosse Gelindigkeit gegen Fehlende denken. Doch genug der Erklärungen!

V. 17. Von der andern Seite, fährt Koheleth fort, darf man auch nicht auf das dem vorigen entgegenge-

setzte Extrem gerathen; denn dieses bringt auch keinen Gewinn, sondern nur Schaden. — Ueber סָכָל und רָשָׁע s. z. V. 7. — Nach dem Zusammenhange des ganzen Kapitels kann unter dem Thoren nur der Schwelger, der Ungeduldige, Unzufriedene, der Unsittliche verstanden werden; dieser aber verkürzt sich allerdings sein Leben und stirbt von seiner d. h. der ihm angemessenen Zeit. An Ungerechtigkeit mit Rosenm. u. A. zu denken, ist wegen V. 16. unzulässig. — לֹא עֵת mit dem Suffix. h. unangemessene Zeit, Unzeit. Sofern nämlich das Suffix. nomin. die Angehörigkeit ausdrückt, bezeichnet es bei Zeitbegriffen eine jemandem eigenthümlich angehörende und ihm angemessene Zeit; so drückt z. B. עִתּוֹ, יוֹמוֹ in Beziehung auf den Gottlosen die ihm angemessene Zeit aus d. h. Strafzeit, Unglückstag (Job. 18, 20. Ps. 37, 13. Jes. 13, 22.), oder in Beziehung auf den Baum die Fruchtzeit (Ps. 1, 3.), oder in Beziehung auf die Speisung der Thiere die ihnen angemessene Zeit der Fütterung (Ps. 104, 27.). Daher לֹא עֵת, לֹא יוֹם unangemessene Zeit, Unzeit (Job. 15, 32. 22, 16.). Jedoch bedeutet das einfache עֵת eben so wenig Unglückszeit, als יוֹם Unglückstag; die Art der Zeit gibt allemal der Zusammenhang an und die Beziehung des Suffix auf ein bestimmtes Subject. Hierher gehören auch die Aussprüche Christi: meine Stunde, meine Zeit ist noch nicht gekommen u. s. w.

V. 18. Statt der (V. 16. 17.) verworfenen Extreme muss die zwischen ihnen gehende Mittelstrasse empfohlen werden; der Mensch soll sittlich sein, ohne in einen moralischen Rigorismus zu verfallen; er soll aber auch das Leben geniessen, ohne in Vergnügungssucht auszuschweifen. Medium tenuere beati; medio tutissimus ibis, Ovid. Metam. II, 137. Horat. epist. I, 18,

9.: Virtus est medium vitiorum et utrinque reductum. Dass Koheleth hier nicht Unsittlichkeit gut heisst, lehrt Kap. 2, 3. wo סִכְלוּת auch vom Lebensgenuss steht, dem Koheleth folgte, ohne darum in Unsittlichkeit zu verfallen. Ganz ungehörig und gegen den Zusammenhang denken I. D. Mich., Döderl., Nachtig. u. A. bei זֶה, זֶה an den Tag des Glückes und Unglückes und Spohn setzt sogar V. 18. hinter V. 14. wozu nicht die mindeste Berechtigung, ja nicht einmal Veranlassung vorhanden ist. Die Auslegungen der älteren Interpreten s. m. bei Geier. Die Meisten haben das Rechte gesehen. — יָצָא nicht selten mit dem Accus. wie egredi, excedere, exire. S. Ewald's krit. Gramm. S. 586. Sinn: Der wahrhaft Gottesfürchtige geräth eben so wenig auf einen moralischen Rigorismus, welcher dem von Gott gegebenen Naturgesetze widerstreitet, als auf Unsittlichkeit, welche dem göttlichen Moralgesetze entgegen ist; somit aber bleibt er auch frei von den üblen Folgen der Extreme, nämlich Selbstverwüstung und frühzeitigem Tode. — Unter כֻּלָּם muss man wohl mit Rosenm. die Extreme selbst sammt ihren Folgen verstehen, nicht mit Umbreit, Friedl. u. A. die Extreme allein, oder mit Schmidt u. A. die Folgen allein. Dieser allgemeine Gedanke liegt auch in כל.

V. 19. Zusammenfassung: Die V. 1—18. geschilderte Weisheit hat den grössten Nutzen. עָזַּ fassen nach Aquil., Syr., Vulg. die meisten Ausleger transitiv: stärken, mächtig machen; allein ohne Beweisstelle. Ebenso Döderl., v. d. Palm: schützen; wiewohl sich hier עֹז Schutz, מָעוֹז Schutzwehr vergleichen lässt. Die intransitive Bedeutung aber „stark sein, sich stark beweisen" lässt sich recht gut behalten, wenn man übersetzt: Die Weisheit beweiset sich (bei) dem Weisen als stärker, denn u. s. w. Sinn: Uebel, die grosse äussere Gewalt nicht ab-

wenden kann, hemmt und hält der Weise durch seine Weisheit ab; seine geistige Kraft richtet mehr aus als grosse körperliche Kräfte, die den Gewalthabern zu Gebote stehen; sie beschützt ihn in seinem Wohnorte (בָּעִיר) besser, als gewaltige Machthaber daselbst, und ist, beweiset sich in sofern stärker, als diese. Diese Ansicht belegt Koheleth weiter unten (Kap. 9, 13—18.) mit einem Beispiele; vergl. auch Prov. 21, 22. 24, 5. Nach dieser Auffassung hängt V. 19. auch mit V. 18. zusammen, wo gesagt ist, dass der Gottesfürchtige (Weise) manchen Uebeln entgehe. Man wird daher bei V. 19. kaum an die Uebel denken dürfen, welche Andre treffen, aber von dem Weisen abgewandt werden, sondern vielmehr an die Uebel, welche er von sich selbst weislich abhält.

V. 20. verbinden Abenesr., Merc. u. A. indem sie V. 19. als Parenthese betrachten, so mit V. 18.: Bewahre die Mittelstrasse und mache an die Menschen nicht zu hohe Anforderungen, denn keiner ist sittlich vollendet. Allein eine Parenthese anzunehmen ist nicht nöthig, wenn man כִּי in der Bedeutung „weil“ fasst und V. 20. mit 21. verbindet: weil kein Mensch vollkommen ist, so u. s. w. Es ist jedoch zuzugeben, dass der Zusammenhang von V. 20. mit dem Vorhergehenden sehr locker und nur in dem allgemeinen Gedanken, dass Weisheit im Leben Vortheil bringe, gegeben ist. Gerade aber durch eine solche lockere Verbindung des Einzelnen zeichnet sich Kap. 7. aus, indem die Darstellung gnomisch ist. Schmidt findet hier eine Warnung vor Demagogie: Wenn du auch glaubst durch deine Weisheit mit Gewalthabern es aufnehmen zu können (V. 19.), so lass dich durch dein Selbstvertrauen doch nicht verführen; denn auch der Weiseste kann fehlen!!

V. 21. Zusammenhang: Da kein Mensch anz gut ist, so lässest auch du zu wünschen übrig und wirst nach deiner sittlichen Unvollkommenheit selbst die Ursache zu nachtheiligen Urtheilen über dich. Aber weise handelst du in dieser Beziehung, wenn du nicht neugierig und achtsam auf sie horchst, weil sie nur deinen Unmuth erregen würden, der ein leidiges Eigenthum der Thoren ist (V. 9.). Ueb. נָתַן לֵב s. z. Kap. 1, 13. — אֲשֶׁר לֹא dass nicht, wie Esth. 1, 19. 2, 10. sonst auch שֶׁלֹּא (Kohel. 7, 14.). Der Knecht ist grade genannt, weil dieser die Fehler des Herrn am besten kennt und ihre Kunde verbreiten kann und weil von ihm, dem Niedrigen, Schmähung am meisten schmerzt und den grössten Unmuth erzeugt. Hinter יְדַבְּרוּ lesen LXX., Syr., Arab., Chald. ὡσεβεῖς, wahrscheinlich, weil sie den Zusammenhang nicht erfasst haben. Schmidt findet V. 21. 22. hier ganz am ungehörigen Orte.

V. 22. Um so weniger soll der Mensch mit den nachtheiligen Urtheilen der Leute über ihn es genau nehmen, als er sich vielfältig bewusst sein muss, dass er selbst auch auf den Nächsten geschmäht habe; die eigene Schmähsucht mag in dieser Beziehung ihm die Ursache zur Toleranz und Nachsicht gegen Andre werden. Ungenau beziehen Vulg., Geier, Ramb., Cleric., v. d. Palm, Mich. רַבּוֹת פְּעָמִים zu קִלַּלְתָּ; richtiger übersetzen die meisten Ausleger: oft, wiederholt wird dir dein Innres sagen u. s. w. Der Sinn bleibt jedoch derselbe. Die LXX. und Aquila, welche πονηρεύσεται übersetzen, müssen יֵרַע oder eine Futurform von רוּעַ für יָרַע gelesen haben.

V. 23. Abschluss der Lehre von einem weisen und thörichten Verhalten. So sehr auch Weisheit empfohlen werden muss, so ist sie doch keinesweges leicht und vollständig zu erreichen. Koheleth strebte eifrig nach

ihr und konnte sie gleichwohl nicht erlangen. Vergleicht man diese Stelle mit andern (z. B. Kap. 1, 16. 2, 3. 9. 15.), wo er sich erlangte Weisheit beilegt, so scheint er in einem Widerspruche mit sich selbst zu stehen. Allein man muss theoretische Weisheit, welche in gewonnenen Einsichten und richtigen Grundsätzen besteht, von der praktischen Weisheit, welche sich auch im Handeln bewährt, unterscheiden; jene konnte Koheleth sich beilegen, wie sein Buch beweist, diese aber nicht vollständig, indem ja auch er mühvollen, aber erfolglosen, also thörichten Bestrebungen sich hingab (Kap. 1, 12 ff. 2, 1 ff. 17 ff.). Dazu ist der Begriff der Weisheit ja auch relativ; Koheleth konnte sich in Vergleich mit Andern sehr weise nennen, ohne doch die Behauptung wagen zu dürfen, er besitze die Weisheit im strengsten Sinne des Wortes. — נִסָּה versuchen, probiren (wie Kap. 2, 1.) nicht: untersuchen, prüfen wie Spohn: Alles habe ich weislich untersucht; doch gedachte ich noch: ich will weise werden; oder Heinem.: Alles dieses habe ich durch Weisheit geprüft; zwar dachte ich, ich würde es (ganz) ergründen; allein es war mir zu fern. Der Sinn ist vielmehr: Mit Verstand versuchte ich selbst dies Alles, worüber ich Belehrung ertheile und kann durch meine Erfahrung gewitzigt haltbare Regeln geben. Das Fut. אֶחְכָּמָה darf man nicht mit Cleric., Döderl., Rosenm. u. A. geben: ich bin weise geworden, bin weise, sondern nach den Versionen: ich will weise werden, wie es der Zusammenhang und das angehängte paragog. He verlangen. Symm. gut: *ὑπέλαβον σοφὸς γενέσθαι.*

V. 24. Es ist überhaupt nicht möglich, vollkommen weise zu werden. Die Vorstellung, dass die Weisheit für den Menschen unerreichbar sei, findet sich in den jüngeren Büchern häufig (Job. 28, 12—28. Sir. 24, 38.

39. Bar. 3, 15—23. 29—31.). — Das erste Glied geben LXX.: μακρὰν ὑπὲρ ὃ ἦν· Syr. ܡܰܪܚܳܩ ܡܶܢ ܕܗܘܳܐ ܕܗܘܳܐ, Vulg. multo magis, quam erat; Spohn ebenso. Gegen diese Uebertragung streitet מָה. Andre wie Drus., Grot., Mich., Bauer, Schmidt, Heinem. übersetzen: fern ist das, was geschehen ist und gewinnen den Gedanken: Wer kann die vergangenen Dinge erforschen und eine vollständige Erkenntniss derselben erlangen? Allein wie käme doch Koheleth hier auf einmal auf die Erforschung der Vergangenheit? Seb. Schm., Ramb. und Mendelssohn denken bei מַה־שֶּׁהָיָה gar an die menschliche Weisheit vor dem Sündenfalle, welche nach dem Sündenfalle auf immer für die Menschen fern, unerreichbar sei. Richtiger unstreitig Geier, v. d. Palm, Rosenm., de Wette u. A.: Was fern ist und tief, wer u. s. w., d. h. wer mag vollkommene Weisheit erreichen, die dem Menschen immerdar fern und verborgen bleibt? רָחוֹק sollte eigentlich hinter מַה־שֶּׁהָיָה stehen, steht aber des Nachdrucks wegen und um desto stärker an רְחוֹקָה in V. 23. anzuklingen, voran. Mit עָמֹק tief ist die Unergründlichkeit, also Unerreichbarkeit der Weisheit bezeichnet (Ps. 64, 7. 92, 6. Prov. 20, 5. Dan. 2, 22. Rom. 11, 33.). Auch wir sagen: tiefe Weisheit für: sehr grosse Weisheit.

Abschnitt XI.

(Kap. VII, 25—29.)

An die Erörterungen über Weisheit und Thorheit, Sittlichkeit und Unsittlichkeit schliesst sich dieser Abschnitt als ein Anhang, welcher davon handelt, wo im Leben die Unsittlichkeit am häufigsten sich zeige und am stärksten hervortrete. Als nämlich Koheleth das weise und thörichte Treiben der

Menschen beobachtete, stiess er auf das unsittliche Weib, welches den Mann in ihr Netz lockt und darin verstrickt hält (V. 25. 26.), und er überzeugte sich durch seine Erfahrungen, dass es eher einen guten Mann, als ein gutes Weib gebe (V. 27. 28.); indess sei an dieser unsittlichen Beschaffenheit des weiblichen Geschlechts keinesweges der Schöpfer Schuld, der den Menschen gut geschaffen hat, sondern allein die Letzteren, welche sich gern mit dem Schlechten befassen (V. 29.).

Man muss sich wundern, dass dieses Stück in Betreff der Auffassung den Auslegern so viel Schwierigkeiten gemacht hat, die es bei unbefangener Betrachtung nicht hat. Es war sehr natürlich, dass Koheleth, wenn er von Sittlichkeit und Unsittlichkeit gehandelt hatte, auch noch angab, bei wem beide im Leben vorzugsweise gefunden würden. Man ist nicht genöthigt, zu künstlichen Deutungen seine Zuflucht zu nehmen und etwa mit Döderlein unter dem Weibe die personificirte Thorheit zu verstehen, welche Koheleth eher bei den Menschen gefunden habe, als die Weisheit; (vergl. Prov. 8, 13—18.); oder mit Abenesr., Friedl., Heinem. die sinnliche Begierde unter dem Weibe sich zu denken; oder mit Seb. Schmidt, Ramb., Mich. das Weib wohl gar für die personificirte Sünde zu erklären. Wie gezwungen und den einfachen Textesworten widerstreitend solche und ähnliche Auffassungen sind, lehrt sofort der Augenschein. Mit nichts ist darauf hingedeutet, dass die Personification eines Abstracti angenommen werden müsse, sondern es wird mit klaren und dürren Worten von dem unsittlichen Weibe gehandelt. Mit Recht haben daher die meisten und besten Ausleger

die Stelle so einfach und natürlich aufgefasst, als sie vorliegt. Und in der That erklärt sich auch jenes nachtheilige Urtheil über das ganze Frauengeschlecht im Munde eines alten Orientalen sehr leicht. Der sklavische Zustand, in welchem die morgenländischen Frauen lebten, mochte allerdings wenig geeignet sein, sie zu veredeln, grosse Charaktere bei ihnen zu bilden und sie überhaupt zu sittlicher Vollendung zu führen; denn je weniger edel der Mensch behandelt wird, desto weniger wird er selbst edel. Koheleth mochte also unter den Frauen seines Volkes kein Beispiel gefunden haben, an welchem sich eine Lebensweisheit offenbarte, wie er sie schildert und verlangt, und sich nach Maassgabe dieser Erfahrung zu jenem harten Ausspruche veranlasst sehen. Dazu darf man auch nicht übersehen, dass dieser letztere vom Verfasser dem Salomo in den Mund gelegt ist, welcher von seinen Frauen zu den ungehörigsten Dingen verleitet worden war und sie als redend eingeführter Weiser nicht wohl loben konnte.

---

25. Ich wandte mich mit meinem Sinne zu erkennen
ıd zu erforschen und zu suchen Weisheit und Klugheit
ıd zu erkennen Gottlosigkeit, Thorheit und Narrheit,
nsinn. 26. Da fand ich etwas bittrer als der Tod:
ıs Weib, welches (wie) ein Netz ist, und Schlingen
r Herz, Fesseln ihre Hände. Wer gut vor Gott, ent-
ːht ihr; doch der Sünder wird durch sie gefangen.
7. Sieh, das fand ich, spricht Koheleth, eins am an-
ːrn, als ich Klugheit entdeckte; 28. was meine Seele
ɔch sucht und ich nicht gefunden habe: einen Mann von
ausend hab ich gefunden, doch ein Weib bei allen die-
ːn hab ich nicht gefunden. 29. Allein, sieh dies hab

ich gefunden, dass Gott den Menschen grade geschaffen hat; aber sie suchen viele Ränke.

V. 25. Aehnliche Uebergangsformeln s. Kap. 1, 17. 2, 12., welche Stellen überhaupt zu dieser Stelle zu vergleichen sind. סָבַב mit לְ sich wozu wenden, woran gehen (Kap. 2, 20.). — Für das schwierige וְלִבִּי scheinen Symm. sensu meo, Vulg. animo meo, בְּלִבִּי gelesen zu haben, wie auch 28 Codd. Kennic. und 44 Codd. de Ross. haben. Gewiss war auch eine Verwechselung der lautverwandten Buchstaben Beth und Vav sehr leicht möglich. Behält man die unbequeme masorethische Lesart, so muss man eine Verstärkung des Sinnes in der ganzen Formel annehmen: ich wandte mich und meinen Sinn d. h. ich ganz und gar ging mit aufmerksamen Sinne an die Betrachtung u. s. w. nicht sowohl das Auge, als das Innere sollte eine Betrachtung anstellen. — חֶשְׁבּוֹן nur noch V. 27. Kap. 9, 10. geben Aquil. Symm. λογισμός· LXX.: ψῆφος· Vulg. ratio, und die Ausleger durch „Ueberlegung, Berechnung, Schätzung, Kunst, Wissenschaft, Vernunft, Verstand“ u. s. f. Berücksichtigt man aber מַחְשָׁבָה listiger Plan, חֶשְׁבּוֹן Ränke (V. 29.) und dass חָשַׁב häufig von geschickten Künstlern vorkommt (s. d. Lexic.), so möchte die Bedeutung „Klugheit“ als die passendste erscheinen, welche auch hier neben der Weisheit eine höchst angemessene Stelle hat. — כֶּסֶל s. v. a. כִּסְלָה Thorheit (Ps. 85, 9.) und das bei Koheleth gewöhnlichere סִכְלוּת s. d. Einl. §. 7, 1. Der Sinn ist nach dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden: die Beobachtung der Folgen, welche Weisheit und Thorheit haben, veranlasste mich zu einer genauen Betrachtung beider in ihrem Wesen und ihren Aeusserungen; ich wollte sehen, wie und wo sie im Leben besonders

hervortreten. Die Häufung gleichbedeutender Wörter zielt darauf, dass Koheleth jede in ihren mehrfachen Richtungen und Beziehungen betrachtete. Geier verbindet: Wenn auch die Weisheit unerforschlich ist, so stand ich doch nicht ab u. s. w. Schmidt, Umbr. u. A. erklären die Stelle so, als wolle Koheleth sagen, er habe Weisheit mit Thorheit (Freudengenuss) zu verbinden gesucht, und sich in den Abgrund der Liebe gestürzt. Allein die Ausdrücke יָדַע, תּוּר, בִּקֵּשׁ, מָצָא führen bloss darauf, dass Koheleth forschend betrachtete und erkannte, verrathen aber keinesweges, dass er selbst Proben machte. Ganz unerklärlich findet Nachtig. in der Stelle den Sinn: Das Unerforschlichste ist die ränkevolle List eines Frevlers!

V. 26. Jene forschende Betrachtung führte mich auf etwas, wo die Thorheit d. i. die Unsittlichkeit (V. 7.) sich im reichlichen Maasse vorhanden zeigte, — auf das Weib. — מַר bitter d. h. übel berührend, Unannehmlichkeiten bereitend, schlimm (Ps. 64, 4. Jer. 2, 19. Hab. 1, 6. Job. 9, 18. 13, 26.). Der Ausdruck ist nicht zu pressen, sondern hat im Allgemeinen bloss den Sinn: Das Weib kann durch ihre Unsittlichkeit dem von ihr Verführten das bitterste Ungemach bereiten. Zur Sache vergl. Prov. 5, 4.: Ihr (der Buhlerinn) Ausgang ist bitter, wie Wermuth, scharf wie ein zweischneidig Schwert. V. 22. 23.: Seine (des Ehebrechers) Vergehungen fangen den Frevler und von den Ränken seiner Sünden wird er ergriffen. Er stirbt durch Mangel an Zucht und durch die Grösse seiner Thorheit taumelt er nieder. Prov. 7, 22. 23. — Zu אֲשֶׁר הִיא lässt sich das griech. ὃς αὐτός, lat. qui idem vergleichen. — Gedanke des zweiten Gliedes: den Frommen d. i. den Weisen bethört sie nicht, den Gottlosen d. i. den Thoren ver-

strickt sie mit leichter Mühe in ihr Netz. Koheleth betrachtet die natürlichen Folgen der Weisheit und Thorheit als eine von Gott angeordnete Vergeltung (s. Kap. 2, 26.), sofern ihm nach der Vergeltungslehre das Uebel als ein Zeichen des göttlichen Unwillens, Glück dagegen als ein Zeichen des göttlichen Wohlgefallens galt. Ebenso Prov. 22, 14.: Eine tiefe Grube ist der Mund fremder Weiber; wem Jehova zürnet, der fällt hinein.

V. 27. Nach Maassgabe dieser Betrachtung des buhlerischen Weibes bildet Koheleth sein Urtheil über die Frauen überhaupt und es fällt zu ihrem Nachtheile aus. Man bedenke, dass der Verfasser den Salomo reden lässt und vergl. 1 Reg. 11. Sir. 47, 21., wo es von Salomo heisst: *παρενέκλινας τὰς λαγόνας σου γυναιξὶ καὶ ἐνεξουσιάσθης ἐν τῷ σώματί σου· ἔδωκας μῶμον ἐν τῇ δοξῇ σου κτλ.* — רְאֵה זֶה geht auf das Folgende (wie V. 14. 29.), nicht auf das Vorhergehende, wie Geier, Ramb., Rosenm. u. A. wollen; denn was sollte die Wiederholung des Ausspruches, dass er das Weib bittrer als den Tod gefunden habe? — Für אָמְרָה קֹהֶלֶת muss man wohl mit Grot., Houbig., Mich., v. d. Palm, Spohn u. A. אָמַר הַקֹּהֶלֶת lesen, wie Kap. 12, 8. weil das Wort sonst immer als masc. construirt ist (Kap. 1, 2. 12, 10.). Schon die alten Uebersetzer LXX.: *εἶπεν ὁ ἐκκλησιαστής·* Syr. ܐܡܪ, Arab. قَالَ ٱلْجَامِعُ scheinen so gelesen zu haben. — Zu אַחַת לְאַחַת ist der Begriff „finden", welcher sich aus dem Zusammenhange ergibt, hinzuzudenken, so dass der Sinn entsteht: Bei meinem Geschäfte, mir verständige Aufklärung über jenes Verhältniss zu verschaffen (לִמְצֹא חֶשְׁבּוֹן), fand ich dies und jenes, immer eins zum andern, auch im Betreff der Frauen, so dass ich in den Stand gesetzt bin, ein allgemeines Resultat über diese Letzteren aufzustellen. Dieses Resultat folgt nun V. 28. und

wird V. 27. durch die Worte רְאֵה זֶה מָצָאתִי angekündigt, wonach das zweite Glied von V. 27. als ein eingeschobner Satz anzusehen ist. Wörtlich müsste man übersetzen: Sieh, dies fand ich, spricht Koheleth, — (als ich nämlich bei meinem Geschäfte Klugheit einzusammeln, (immer) eins zum andern entdeckte). Diese Fassung rechtfertigt der Zusammenhang. Andre anders; z. B. Geier, Rosenm.: indem ich eins zum andern stellte und beides verglich; ebenso Umbreit, welcher an Weisheit und Thorheit denkt, die Koheleth verglich, um Lebensweisheit aufzufinden; v. d. Palm, Bauer: indem ich ein Weib zum andern fügte und sie mit einander verglich. Bei diesen Erklärungen muss man aber einen Begriff suppliren, der zunächst nicht in der Stelle liegt. Noch weniger richtig Schmidt: eine stehet der andern gegenüber, so dass man zu forschen fände. Koheleth hatte sie aber erforscht und ist eben im Begriff, das Resultat mitzutheilen. Döderl. gar: Bedenke, was ich fand, sagt die Akademie, die eine zur andern, die Wissenschaft entdecken will!!

V. 28. folgt das angekündigte Resultat über die sittliche Beschaffenheit der Frauen in Vergleich mit der der Männer. אָדָם hier s. v. a. אִישׁ; man vergl. Ps. 105, 14. mit 1 Chron. 16, 21. wo beide Wörter vertauscht sind; und das griech. ἄνθρωπος für ἀνήρ Il. 19, 221. Odyss. 20, 49. so wie Plaut. Cistell. IV, 2, 57.: mi homo, et mea mulier, vos saluto. Eine gewisse Emphase, in welcher die Wörter „Mann“ und „Weib“ stehen, muss hier angenommen werden. Sinn: Einen Mann, der seinen Namen mit Recht führte und Alles in sich vereinigte, woran man bei dem Begriffe „rechter Mann“ denkt, habe ich wohl eher im Leben gefunden, als ein Weib, welche Alles besessen hätte, was einem

rechten Weibe zukommt, bei einer gleich grossen Zahl Individuen. Bei der Zahl tausend braucht man nicht grade mit Abenesr., Grot., Mendelss., Friedl., Moldenh. u. A. an die 1000 Weiber Salomo's zu denken (1 Reg. 11, 3.); es ist eine runde Zahl zur Bezeichnung einer grossen Menge im Allgemeinen (Exod. 20, 6. 34, 7. Job. 9, 3. u. a. m.). — Dieselbe Ansicht von der Hinneigung der Weiber zur Unsittlichkeit gibt sich schon in der alten Erzählung von der Verführung des Weibes zum Schlechten zu erkennen (Gen. 2.), und findet sich auch häufig im Talmud; vergl. Buxtorfi florileg. hebr. p. 122. 206. 209—215. wo unter andern folgende Aussprüche angeführt sind: Es ist besser dem Löwen zu folgen, als dem Weibe. — Wer dem Rathe seiner Frau folgt, kommt in die Hölle. — Vier Eigenschaften führt man von den Weibern an: sie sind üppig, horcherisch, faul, eifersüchtig, nach andern Rabbinen auch noch unbeständig und geschwätzig. — Der Sinn der Weiber ist leicht. — Viel Umgang mit Weibern führt den Menschen vom Studium der Weisheit ab. — Stets hüte sich der Mensch vor der List seiner Frau; denn während ihre Thränen fliessen, ist ihr Betrug am nächsten u. s. w. Hierher passt auch der Ausspruch, den v. d. Palm aus Meidani anführt النساء حبايل الشيطان d. i. die Weiber sind Netze des Satans. Aehnliche nachtheilige Urtheile über die Frauen finden wir auch bei griechischen Dichtern, vergl. poëtae graeci gnomici p. 172 sq. ed. Tauchn., woraus folgende hier eine Stelle finden mögen. *Θάλασσα καὶ πῦρ καὶ γυνὴ κακὰ τρία. — Ὅπου γυναῖκές εἰσι, παντὶ ἐκεῖ κακά. — Λύπη παροῦσα πάντοτ' ἐστὶν ἡ γυνή. — Μεστὸν κακῶν πέφυκε φορτίον γυνή. — Θηρῶν ἁπάντων ἀγριωτέρα γυνή. — Ἐν γὰρ γυναιξὶ πίστιν οὐκ ἐνεστ' ἰδεῖν. — Ζῆν οὐκ ἔδει γυναῖκα κατὰ πολλοὺς τρόπους. — Χειμὼν κατ' οἴκους*

ἐστὶν ἀνδράσιν γυνή. — Publius Syrus: malo in consilio feminae vincunt viros. Vergl. den Ausspruch bei Moldenhauer: femina nulla bona est, vel si bona contigit ulla, nescio quo fato res mala facta bona. Uebrigens ist auch diese Stelle sehr verschieden aufgefasst worden; z. B. versteht Ramb. unter אָדָם Christum, den θεάνθρωπον, und unter dem Weibe die sinnliche und sündliche Begierde. Döderlein: Menschen fand ich wohl, sie aber die Weisheit fand ich nicht bei ihnen. Schmidt: Einen Freund fand ich wohl, nicht aber eine weibliche Seele, welche die öde Leere des Herzens hätte füllen können. Nachtigal: Einen Mann unter Tausenden ergründ' ich; das Weib unter der Zahl forscht' ich nicht aus.

V. 29. Bei allem dem aber darf man nicht sagen, dass jene Unsittlichkeit von Gott herrühre; denn dieser hat die Menschen gut erschaffen, sie aber haben durch ihr stetes Sinnen auf Schlechtes einen Zustand eigener Depravation herbeigeführt. חִשְׁבֹנוֹת hier wohl s. v. a. מַחֲשָׁבוֹת listige, schlechte Pläne und Ränke; nur noch 2 Chron. 26, 15. wo es „künstliche Geräthe" bedeutet. Sinn: Die Menschen mögen nicht in der von Gott anerschaffnen Einfachheit, Gradheit und Redlichkeit wandeln, sondern getrieben von Sinnlichkeit und Selbstsucht sinnen sie unablässig auf Böses und sind sonach selbst die Urheber jenes unsittlichen Zustandes. Das Praet. בִּקְּשׁוּ drückt das Dauernde aus: sie pflegen u. s. w., s. z. Kap. 3, 11. Ganz gegen den Zusammenhang; Vulg. et ipse se infinitis miscuerit quaestionibus. Spohn, Schmidt: Was Gott über den Menschen verfügt, (eigentl. mit dem Menschen thut), ist tadellos, aber die Menschen wollen forschen. Diese Auffassung hat den Zusammenhang gegen sich, nach welchem von der sittlichen Beschaffenheit

des Menschen die Rede ist; das Forschen konnte Koheleth nicht als unsittlich bezeichnen.

Abschnitt XII.

(Kap. VIII, 1—15.)

Nach der Episode über die Erscheinung, dass bei den Weibern sich mehr Unsittlichkeit zeige, als bei den Männern, kehrt der Verfasser zur Ertheilung weiser Lebensregeln zurück, welche für diesmal das Verhalten gegen Herrscher betreffen. Nachdem er die Weisheit, welche die Verhältnisse richtig betrachten und beurtheilen lehrt, gepriesen hat, weil sie vor Unmuth bewahre und seelenruhige Heiterkeit gewähre (V. 1.), empfiehlt er Gehorsam gegen den König und warnt vor Unternehmungen gegen denselben. Diese Weisung begründet er mit der Ansicht, dass der Unterthaneneid zum Gehorsam verpflichte (V. 2.), dass der König die Macht habe, viel zu schaden, ohne zur Rechenschaft gezogen zu werden (V. 3. 4.), dass jede Unternehmung von Zeit und Umständen abhänge, nicht von dem freien Willen des Menschen (V. 5. 6.), dass Niemand wisse, welche Ereignisse in der Zukunft liegen und darum auch nicht in Angemessenheit zu ihnen etwas unternehmen könne (V. 7.), dass schlechte Regenten ihr Urtheil schon treffen werde, weil Niemand den Folgen seines Frevels entgehen könne (V. 8.). Freilich sei es ein Uebelstand im Leben, dass Tyrannen nicht immer die gerechte Strafe treffe, so wenig als Frommen immer wohlverdienter Lohn zu Theil werde; denn dadurch werde nur die Unsittlichkeit gefördert (V. 9—11. 14.); gleichwohl

aber müsse man doch festhalten, dass für Böse und Gute es eine gerechte Vergeltung gebe und sich das Misverhältniss dadurch erleichtere, dass man das Leben fröhlich geniesse (V. 12. 13. 15.).

Ein genauer Zusammenhang dieses Abschnittes mit dem vorhergehenden lässt sich nicht nachweisen; im Allgemeinen liegt er in der Anweisung über weises und thörichtes Verhalten im Leben deutlich genug gegeben. Nachdem Koheleth gelehrt hat, wie man sich in religiöser Beziehung (Kap. 4, 17—5, 6.), in Rücksicht auf irdische Güter (Kap. 5, 7.—6.) verhalten und andre Thorheiten weislich vermeiden solle (Kap. 7.), gibt er auch noch eine Lebensanweisung in politischer Hinsicht und warnt vor thörichten und fruchtlosen Unternehmungen (Kap. 8, 1—15.). Denkt man übrigens bei dieser Erörterung an die persischen Grosskönige, so erklärt sich Manches Einzelne leicht.

---

1. Wer gleicht dem Weisen und dem, der da ver-
ehet der Dinge Deutung? Weisheit des Menschen er-
eitert sein Antlitz, und seines Angesichts Unmuth wan-
elt sich. 2. Ich (spreche): das Gebot des Königs beob-
chte und zwar wegen des Gotteides. 3. Uebereile dich
icht, von ihm abzufallen; begib dich nicht in böse Sa-
ie, denn Alles, was er will, kann er thun. 4. Denn
es Königs Wort ist mächtig und wer kann zu ihm sa-
en: Was thust du? 5. Wer das Gesetz beachtet, weiss
icht um böse Sache und Zeit und Recht kennt weiser
inn. 6. Denn für jedes Ding gibt's Zeit und Recht,
nd das Unglück ist gross über dem Menschen. 7. Denn
einer weiss das, was sein wird, denn wie es sein wird,
er zeigt's ihm an? 8. Kein Mensch ist Herr des Gei-
es, zurückzuhalten den Geist und keine Gewalt gibt's

über den Todestag und keine Entlassung im Kampfe und Frevel rettet die nicht, welche ihn üben. 9. Dies Alles hab ich betrachtet und gerichtet meinen Sinn auf alles Werk, was geschieht unter der Sonne. Eine Zeit gibt's, wo der Mensch über den Menschen herrscht ihm zum Unglück. 10. Und alsdann sah ich Frevler bestattet werden; und es kamen an und vom heiligen Orte gingen hinweg und wurden vergessen in der Stadt, welche redlich gehandelt hatten. Auch das ist nichtig! 11. Weil der Richterspruch über böse That nicht bald geschieht, darum ist der Sinn der Menschenkinder in ihnen voll, Böses zu thun. 12. Wenn auch der Sünder hundertmal Böses thut und es lange treibt, so weiss ich doch auch, dass es wohlgehn wird den Gottesfürchtigen, weil sie vor ihm Ehrfurcht haben. 13. Und gut wird es nicht gehn dem Frevler und nicht wird er lange leben gleich dem Schatten, weil er sich nicht fürchtet vor Gott. 14. Es ist nichtig, was geschieht auf der Erde, dass es Fromme gibt, die es trifft nach der Handlungsweise der Frevler und dass es Frevler gibt, die es trifft nach der Handlungsweise der Frommen. Ich sage, dass auch dies nichtig sei. 15. Und ich pries die Freude, weil nichts für den Menschen besser ist unter der Sonne, als zu essen und zu trinken und fröhlich zu sein, und dies wird ihm zu Theil durch seine Müh seine Lebenstage, welche Gott ihm gegeben unter der Sonne.

V. 1. Hieron., Olympiod., Merc., Mich., Bauer u. A. betrachten den ganzen Vers, Andre wie Grot., Nachtig. bloss das erste Glied desselben als den Schluss zur vorhergehenden Erörterung. Allein ein specieller Zusammenhang der Gedanken, dass das weibliche Geschlecht sehr unsittlich sei, und dass der Weise unvergleichlich

sei, lässt sich nicht entdecken. Wir halten daher mit den meisten Interpreten die gewöhnliche Abtheilung fest, und verbinden den Vers mit dem Folgenden, wo Koheleth ein weises Verhalten in Rücksicht auf die politischen Verhältnisse beschreibt. Wer in dieser Beziehung sich weise zu verhalten weiss, so dass er kein Unglück erfährt, der ist unvergleichlich, der ist ein vollkommener Lebensweiser. Eine solche Weisheit musste dem Verf. um so unschätzbarer erscheinen, je leichter im Orient Jemand den Unwillen launischer, willkührlicher und grausamer Despoten erregen und dadurch sich unglücklich machen konnte. Unter dem Weisen mit Nachtig. Gott zu verstehen oder mit Ramb. den Adam, ist hier ganz ungehörig; eben so wenig darf man mit Schmidt an einen Klugen denken, der fähig sei, an die Spitze von Insurgenten zu treten. — Vor יוֹדֵעַ ist כְּ zu suppliren aus dem Vorhergehenden. פֶּשֶׁר von פָּשַׁר auslegen, deuten, ist ein rein aramäisches Wort; im A. T. nur noch im chald. Dan. 2, 4. 5. 6. 7. 9. 16. 24. 25. 26. 30. 36. 45. 4, 4. 6. 15. 16. 21. 5, 12. 16, u. s. f. Die Auslegung der Dinge ist wohl die richtige Betrachtung, Auffassung und Beurtheilung der Verhältnisse, welche den Weisen, dem sie allein beigelegt werden kann, vor unklugen, erfolglosen und nachtheiligen Bestrebungen bewahrt und einen unschätzbaren Werth hat. — Unter der *Erleuchtung des Angesichts* verstehen Geier, Rosenm. u. A. die Belehrung und richtige Leitung, welche die Weisheit ihrem Besitzer angedeihen lässt. Dazu passt nur der Ausdruck פָּנָיו, welcher zunächst doch etwas Aeusserliches bezeichnet, nicht wohl. Wir verstehen mit den meisten Erklärern die Heiterkeit, die sich in dem Antlitze des Weisen zeigt, welcher die Dinge richtig beurtheilend mit Seelenruhe ins Leben schaut und auch

durch Ungehöriges in den politischen Verhältnissen sich nicht unmuthig machen lässt. (Vgl. Ps. 19, 9. Esr. 9, 8. Ps. 34, 6. Jes. 60, 5.) — עֹז פָּנִים erklärt sich aus dem Ausdruck עַז פָּנִים (doch s. auch z. Kap. 7, 3.) grimmigen Angesichts (Deut. 28, 50. Dan. 8, 23.), und bezeichnet hier den Grimm, d. h. Unmuth über unangemessene Lebensverhältnisse, welcher sich im Gesichte ausspricht. Man vergl. das syr. ܥܙܰܙ, welches im Ethpa. Joh. 11, 33. 38. dem griech. ἐμβριμᾶσθαι heftig bewegt sein entspricht. — יְשֻׁנֶּא für יְשֻׁנֶּה von שָׁנָה im Pi. verändern, verwandeln, wie Thren. 4, 1. יִשְׁנֶא für יִשְׁנֶה gesetzt ist. Im späteren Hebraismus zeigt sich ein Alterniren der Verba ל״א und ל״ה, was sich aus dem Einfluss des Aramäischen, wo beide Arten Verba nur eine Klasse bilden, erklärt. S. Gesenius Lehrgeb. S. 418 f. 432 f. Sinn: der Unmuth, welchen manchmal die Verhältnisse erzeugen, verwandelt sich auf dem Angesichte des Weisen in Heiterkeit; denn Weisheit lehrt die Dinge richtig betrachten und einsehen, dass einmal wieder ein Wechsel zum Bessern eintritt; Weisheit verleiht überhaupt Gelegenheit, seelenruhige Zufriedenheit und Heiterkeit, welche Aerger vertreibt. Vielleicht könnte man auch das arab. سَنَا splenduit, luxit vergleichen und übersetzen: der Unmuth seines Angesichts wird heller, geht in Heiterkeit über. Indess kommt man mit dem Hebr. recht gut aus. Andre Ausleger ändern die Lesart; z. B. Spohn, Schmidt, welche nach LXX., Graec. Venet. μισηθήσεται, Syr., Arab. יְשֻׁנֵּא lesen und den Sinn gewinnen: Wer frechen oder unfreundlichen Ansehns ist, wird gehasst. I. D. Michael. dagegen liest: יְשַׁנֵּא: der Halsstarrige hasset die Welt; ebenso v. d. Palm: Unfreundlichkeit macht sein Angesicht verhasst. Luther: Wer aber frech ist,

der ist feindselig. Allein eine Textesänderung erscheint unnöthig und gewährt obenein keinen in den Zusammenhang passenden Sinn. Andre lassen die Worte zwar stehen, geben ihnen aber einen andern Sinn und eine andere Beziehung z. B. Grot., Rosenm. Weisheit ändert die Hartnäckigkeit des Menschen, macht ihn bescheiden u. s. w. Geier, Dathe übersetzen: et robur faciei eius instauratur d. h. der Weise wird durch Unfälle immer mehr abgehärtet und immer stärker. Sie fassen das Pi. von שָׁנָה gleichbedeutend mit הֶחֱלִיף verjüngen, wozu es aber keine Beweisstelle gibt. Döderlein nimmt אֲנִי aus V. 2. herauf, liest dafür אֲנִי von אָנָה trauern und übersetzt: austeritas vultus ad insaniam agit miserum. Allein abgesehen von der willkührlichen Textesänderung, so heisst auch שָׁנָה nie zum Wahnsinn bringen. Andre Erklärungen, deren noch viel sind, können übergangen werden.

V. 2. Auf die allgemeine Erinnerung, dass der Weise in politischer Hinsicht sich so zu verhalten verstehe, dass er vor Nachtheilen bewahrt bleibe, folgen nun die Belehrungen selbst, welche der Weisheitslehrer für das Verhalten gegen die Obrigkeit ertheilt. Zu אֲנִי muss man sich mit Abenesr., Grot., Geier, Cleric., Rosenm. u. A. ein Verbum dicendi hinzudenken: ich sage, ertheile den Rath u. s. w. Man vergl. das lat. cui ego: scil. dico. Jes. 5, 9. בְּאָזְנֵי יְהוָה צְבָאוֹת in meine Ohren Jehova Zebaoth scil. offenbarte sich, wie Kap. 22, 14. wo נִגְלָה dabei steht, gelesen wird. Jer. 20, 10.: כֹּל אַנְוֹשׁ שְׁלֻמִי שֹׁמְרֵי צַלָּעִי alle meine Freunde, die mir zur Seite stehen scil. sagen; denn es folgt unmittelbar darauf ihre Rede. Es ist Sitte der hebr. Schriftsteller, eine angeführte Rede nicht anzukündigen, sondern ganz einfach einzuschalten (vgl. Jes. 14, 8. 22, 13. 56, 12. Jer. 6, 4. 5. 8, 14. 15.

Ps. 2, 3. 22, 9. 52, 9. 75, 11. 89, 4. 5. 91, 14—16. 105, 15. 132, 13 ff. Job. 21, 19.); dies ist sogar bei ganzen Wechselreden der Fall (Jes. 58, 3 ff. 63, 1—6. Jer. 4, 13. 19—26. 8, 19. 20. 16, 19—21.). LXX. Syr., Arab., Chald. drücken אֲנִי gar nicht aus; dies berechtigt aber nicht mit Dathe es auszuwerfen oder mit Spohn anzunehmen, sie hätten dafür אַתָּה gelesen; denn in der zweiten Person mussten sie wegen שְׁמֹר übersetzen. Vulg. ego os regis observo, scheint שֹׁמֵר gelesen zu haben. So auch Houbig., Bauer, Mich., welche aber אֲנִי in אַתָּה verwandeln. Noch willkührlicher will v. d. Palm dafür gar אִמְרֵי lesen. — פֶּה Mund metonymisch für Wort, welches der Mund hervorbringt (Kap. 10, 13. Gen. 45, 21. Exod. 17, 1. 38, 21. Num. 3, 16. Job. 39, 27.). Der Gotteseid ist hier der unter Anrufung Gottes als Zeugen dem Regenten geleistete Eid der Treue. Vgl. Exod. 22, 10. 2 Sam. 21, 7. 1 Reg. 2, 43. wo unter שְׁבֻעַת יְהוָה ein bei Jehova gethaner Eidschwur zu verstehen ist. Sinn: Der Unterthaneneid verpflichtet den sittlichen Menschen zum Gehorsam gegen den König.

V. 3. An jenen sittlichen Grund wider Ungehorsam gegen den König schliesst sich noch ein andres Motiv, welches die Klugheit geltend macht, nämlich, dass der Gewaltige auch viel schaden könne. תִּבָּהֵל drückt den Adverbialbegriff „eilig, übereilt“ aus, (Gesenius Lehrgeb. S. 823.) und ist nach den Accenten mit תֵּלֵךְ zu verbinden: Verlass nicht übereilt d. h. unüberlegt den König, falle nicht von ihm ab! Mich., Bauer: Verlass seine Dienste nicht! Dazu passt das Folgende weniger. תֵּלֵךְ מִפָּנָיו könnte als Gegensatz von תֵּלֵךְ עִם הַמֶּלֶךְ es mit dem Könige halten, ihm anhängen betrachtet werden, Kap. 4, 15. Doch kommt es darauf an, wie man diese Stelle auslegt. Vgl. Hos. 11, 2. Geier verbindet תֵּלֵךְ

mit dem Folgenden und gibt den ersten Worten den Sinn: Fürchte dich nicht vom Könige weg, d. h. thue nichts Böses, damit du nicht vor den König gebracht, hart angelassen werdest und bebend von dannen gehest. Nachtigal: dass du umdüstert nicht weggehest von ihm u. s. w. — עָמַד im späteren Hebraismus: sich stellen, auftreten (Dan. 8, 23. 11,20. 12,1. 13.). Richtig Syr. ܩܳܡ, Chald. תְּקִים; Mich., Spohn: nimm nicht Theil u. s. w. Andre wie Grot., Geier, Rosenm., Gesen. geben es nach Vulg. permanens, durch „bleiben, verharren". Es scheint aber, als wolle Koheleth schon vor Abfall, vor der ersten Theilnahme an Empörungsversuchen gegen den König warnen. Ganz eigenthümlich, aber schwerlich richtig ist Döderlein's Auffassung: „weist er dich weg von sich: so lass dich nicht dadurch verwirren und widersetze einem schlimmen Spruch dich nie".

V. 4. Ein anderer Grund des Gehorsams gegen den König. Ueber שִׁלְטוֹן s. z. Kap. 2, 19. Die Formel, welche das zweite Hemistich ausmacht, findet sich nur in späteren Büchern (Jes. 45, 9. Job. 9, 12. Dan. 4, 32.), und zwar zur Verherrlichung der göttlichen Macht gebraucht. Auf die hebr. Könige lässt sie sich weniger anwenden; denn diese mussten von den Propheten manchen Tadel und manche Zurechtweisung hinnehmen; Alles stimmt, wenn man annimmt, dass der Verfasser die grösseren orientalischen Könige überhaupt, etwa die persischen Herrscher im Sinne hatte. Prov. 20, 2.: Wie Löwengebrüll ist das Schrecken eines Königs; wer heftig wird gegen ihn, sündigt an sich selbst. Prov. 24, 21, 22.: Fürchte Jehova und den König und mit Misvergnügten lass dich nicht ein, denn plötzlich steigt ihr Verderben auf u. s. w.

V. 5. Bei מִצְוָה denkt man wohl am passendsten mit

Geier, Rosenm. u. A. an das Gesetz, welches die Obrigkeit gibt, dessen Beobachtung von jeglichem verkehrten Unternehmen abhält. יָדַע erkennen, Bekanntschaft machen, sich befassen wie Jes. 59, 8. Ps. 35, 11. Dieselbe Bedeutung hat יָדַע in dem bekannten Euphemismus: sein Weib erkennen, für: beschlafen. Ebenso im N. T. *γινώσκειν θεὸν, ἁμαρτίαν, ὁδὸν κτλ.* (Joh. 8, 55. 17, 3. 1 Joh. 3, 1. Rom. 3, 17. 2 Cor. 5, 21. Hebr. 3, 10.). Vulg., Luth., Grot. u. A. non experietur quidquam mali, was jedoch zum zweiten Gliede nicht gut passt. — Das zweite Glied gibt Vulg. gut: tempus et responsionem cor sapientis intelligit. Sinn: Der Weise wartet ruhig Zeit und Gelegenheit ab für eine Staatsveränderung, die er nicht eigenmächtig anstrebt, indem er seine Abhängigkeit von Zeit und Umständen anerkennt. Ueber diese Abhängigkeit des Menschen s. Kap. 3, 1—8. Andre wie Mich., Lauer, Heinem., Friedl. u. s. w. verstehen unter מִשְׁפָּט nach LXX.: *καιρὸν κρίσεως*· das Gericht, welches schlechten Regenten bestimmt ist und sie sicher einmal trifft.

V. 6. Jedes menschliche Beginnen (חֵפֶץ s. Kap. 3, 1.) hängt von Zeit und Umständen ab, welche abgewartet werden müssen, wenn etwas gelingen soll. Dieser Gedanke ist Kap. 3, 1—8. vollständiger ausgeführt. Ein Recht (מִשְׁפָּט) legt Koheleth einem Unternehmen in dem Falle bei, wo die Zeitumstände zur Betreibung desselben berechtigen und auffordern, weil sie passend sind und das Beginnen selbst verlangen. Im entgegengesetzten Falle gibt es kein Recht, etwas zu unternehmen. Auch in diesem Ausspruche verräth sich Koheleth's fatalistische Ansicht. Andre denken bei עֵת und מִשְׁפָּט nicht an den Beginn des Geschäfts, sondern an die Dauer und das Ende desselben, es währe nur eine bestimmte

Periode (Schmidt) und endige sich gewiss einmal in ein gerechtes Gericht (Jarchi, Mich., Bauer, Umbr.). Allein Koheleth handelt nach dem Zusammenhange von angemessenen und unangemessenen Unternehmungen, welche begonnen oder nicht begonnen werden sollen. — Den Ausspruch des ersten Gliedes begründet (כִּי) Koheleth mit der allgemeinen Erfahrung, dass das Unglück des Menschen gross über ihm sei, d. h. dass des Unglückes, was über ihm schwebe und ihn zu allen Zeiten treffen könne, nicht wenig sei; der Tyrann kann bald und leicht von demselben getroffen werden und dann ist Zeit und Gelegenheit zu einer Staatsveränderung gegeben; allein sie hängt nicht vom Menschen ab, sondern von Zeit und Umständen d. h. v. Gott. Ueb. d. Phrase s. Kap. 6, 1. LXX., Theod.: γνῶσις· Arab. haben דַּעַת für רָעַת gelesen, was aber keinen Sinn gibt. Andre anders, z. B. Seb. Schmidt, Ramb.: Viele Uebel aus der Zahl derer, die den Menschen treffen können, kann man durch Wahrnehmung der rechten Zeit und Gelegenheit verhüten. Geier: der Weise weiss, dass er den von Gott angeordneten Uebeln nicht widerstehen kann, und fügt sich in Zeit und Umstände, die Gott bestimmt. Mich., Bauer: das Gericht tritt für jedes Treiben einmal ein, wenn auch die Uebel noch so drückend sind, die den Menschen quälen. Clericus: Gross ist die Bosheit der Menschen und darum ist ein vorsichtiges Verfahren zu empfehlen. Umbreit: Des Menschen Bösthat lastet schwer auf ihm. Nachtigal leitet רַבָּה von רָבַב ab, dem er die nicht gesicherte Bedeutung „streiten“ gibt, nimmt das abstract. רָעָה für das concr. רָע und übersetzt: der Frevler aber bäumt sich dagegen auf.

V. 7. Weitere Begründung der gegebenen Anweisung. Da dem Menschen die Zukunft verhüllt ist sowohl

in Betreff der Ereignisse selbst (מַה־שֶּׁיִּהְיֶה), als auch in Betreff der Art, in welcher sie eintreten werden (כַּאֲשֶׁר יִהְיֶה), also in Betreff des Was? und Wie? so kann er auch niemals in angemessener Weise und mit dem rechten Erfolg etwas für die Zukunft unternehmen. Denn um dies zu vermögen, müsste er die Zukunft kennen. So einfach diesen Sinn die Worte geben, so weichen doch auch hier die Ausleger in der Auffassung von einander ab.

V. 8. Weitere Ausführung des zweiten Gliedes von V. 6. Darum soll man sich nicht in Unternehmungen gegen den Tyrannen einlassen, weil diesen schon von selbst die Folgen seines Frevels treffen werden; er kann ihnen nimmer entgehen. Ueber שַׁלִּיט, שִׁלְטוֹן s. z. Kap. 2, 19. — רוּחַ erklären die meisten Ausleger richtig vom Lebenshauche, der Seele, die der Mensch, auch ein mächtiger Herrscher, nicht im Körper zurückhalten kann, wenn einmal der von oben bestimmte Todestermin für ihn da ist. Koheleth bezeichnet auch sonst das Sterben als ein Fortgehen der Seele (Kap. 3, 9. 12, 7.). Andre wie Döderl., Schmidt, Desvoeux, Friedl., Umbr., Heinem. verstehen den Wind darunter, welchem kein Mensch gebieten könne. Allein die erste Erklärung hängt besser mit dem Folgenden zusammen, wo vom Todestage die Rede ist, welchen niemand eigenmächtig weiter hinausschieben oder ganz abweisen kann. — Bei מִלְחָמָה hat man nicht mit Seb. Schmidt, Döderl. u. A. an eigentlichen Krieg zu denken, sondern an den Kampf des Todes mit dem Leben im Menschen, den Todeskampf, in welchem auch der Mächtigste unterliegt. מְשַׁלַּחַת Loslassung gibt der Syr. nicht unpassend durch مفكوك liberatio; nach A. s. v. a. שֶׁלַח Geschoss. — Ueber בְּעָלָיו s. z. Kap. 5, 10. Sinn: Es kommt für den Tyrannen

die Zeit des Untergangs, wo ihm seine frevelhafte, gewaltthätige Handlungsweise, durch welche er immer seine Macht erhalten hatte, nichts helfen wird. Ganz eigenthümlich erklärt Grot. die Stelle: Wenn der Zorn des Königs erregt ist (רוּחַ), so lässt er hinrichten, ohne dass Errettung möglich wäre; der Frevel der Rebellen hilft ihren Unternehmern nichts.

V. 9. Zusammenhang: Jene gerechte Vergeltung hat Koheleth bei aufmerksamer Betrachtung oft im Leben wahrgenommen; mögen Frevler es manchmal lange glücklich treiben, während Rechtschaffene leiden, was freilich ein Uebelstand ist, der auch für die Sittlichkeit schlimme Folgen hat (V. 9—11.), meistentheils tritt doch schon hienieden eine gerechte Vergeltung ein (V. 12. 13.). — Die Phrase נָתַן לִבּוֹ s. z. Kap. 1, 13. Der infin. absol. einfach die Handlung bezeichnend steht für das Verb. finit. wenn dieses vorangeht. S. Ewald's krit. Gramm. S. 559. Gesenius Lehrgeb. S. 782 f. — לוֹ beziehen die meisten Ausleger nach LXX.: *τοῦ κακῶσαι αὐτόν*· Syr., Chald. richtig auf den zweiten אָדָם, wie es der Zusammenhang mit dem Folgenden verlangt, wo von schlimmen Regenten die Rede ist; Andre wie Seb. Schm., Cleric., Grot., Ramb., Umbr. dagegen nach Symm. *εἰς κακὸν ἑαυτοῦ*· Vulg. in malum suum auf den ersten אָדָם, den gottlosen Tyrannen. Die erste Auffassung rechtfertigt das Folgende. Sinn: Freilich hab ich auch Tyrannen gesehen, welche ganze Zeiten hindurch ungestraft Böses trieben.

V. 10. und auch bei und nach ihrem Tode noch geehrt wurden, während Rechtschaffene vergessen wurden. בֹּקֶר im Hebr. nur noch Esth. 4, 16. in derselben Bedeutung; im Chald. häufiger; (s. Buxt. Lex. chald. p. 1023. Noldius Concordd. p. 838. not. 899.). Die Be-

deutung „sodann, alsdann“ geben Syr. ܗܝܕܝܢ, LXX.: τότε· richtig an; ebenso Abenesr., Jarchi. Die ersten Worte bis קְבֻרִים beziehe man mit Geier, Cleric., Rosenm., de Wette u. A. auf die Tyrannen, welche nach geübter Tyrannei (בְּכֵן) anständig bestattet werden, während sie zur Vergeltung unbeerdigt sollten liegen bleiben (s. Kap. 6, 3.), das Folgende aber auf rechtschaffene Volksvorsteher, welche das Schicksal trifft, bald und ganz vergessen zu werden. Freilich steht das Subject etwas weit hinten, allein etwas Aehnliches kommt schon Kap. 1, 6. vor. Dieses Verhältniss nennt Koheleth auf seinem Standpuncte הֶבֶל, s. z. Kap. 1, 2. Ueb. בּוֹא und הָלַךְ in das Leben eintreten und es verlassen s. z. Kap. 1, 4. Unter dem *heiligen Orte* versteht man am passendsten die Gerichtsstätten, wo die Volksführer in Gottes Namen Streitigkeiten entschieden; daher auch der Ausdruck vor Gott erscheinen s. v. a. vor Gericht erscheinen heisst (Exod. 22, 7. 8. 2 Chron. 19, 6. Deut. 19, 17. wo לִפְנֵי יְהוָה durch לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים וְהַשֹּׁפְטִים erklärt wird.). S. de Wette's Comment. zu Ps. 82, 1. Andre wie Geier, Cleric., Rosenm. denken an das heilige Land, die heilige Stadt, den Tempel u. s. f.; allein die Parallelisirung der Rechtschaffenen mit Königen empfiehlt jene Auffassung. — Für יִשְׁתַּכְּחוּ haben LXX.: ἐπῃνέθησαν· Vulg. laudabantur, Arab. Hieron. wohl יִשְׁתַּבְּחוּ gelesen, was sich auch in 6 Codd. Kennic. und 17 de Ross. vorfindet und von Grot., Houbig., Desvoeux, Mich., Kaiser, Spohn u. A. vorgezogen wird. Allein die masorethische Lesart gewährt einen passenderen Sinn. — עָשָׂה כֵן das Rechte thun wie 2 Reg. 7, 9. vergl. Num. 27, 7. — Die meisten Ausleger beziehen nach dem Vorgange der alten Uebersetzer den ganzen Vers auf die gottlosen Tyrannen und geben ihm den Sinn: Sie mussten fort vom heiligen Orte (dem

Throne) und wurden vergessen, weil sie also (gottlos) gehandelt hatten. So Schmidt, Nachtig., Umbr., Heinem., Köster u. A. Dagegen spricht sowohl der Zusammenhang mit V. 11. wo von einem Mangel an bald eintretender Vergeltung die Rede ist, als auch der Umstand, dass Koheleth diese gerechte Vergeltung unzufrieden als הֶבֶל bezeichnete, was er doch unmöglich wollen konnte. Oder: sie gingen vom heiligen Orte ehrenvoll ins Grab und wurden gerühmt, dass sie recht gehandelt hatten. So Mich. Noch anders Spohn: ob ich nun wohl gleich sahe, dass auch Gottlose begraben wurden und in den ehrwürdigen Ort (den Scheol) eingingen und die Leute sie als brave Männer priesen, so verschwindet doch auch dies bald. Er hält den masoreth. Text für „fehlerhaft" und macht Aenderungen nach den Versionen.

V. 11. Der Umstand, dass die gerechte Strafe nicht sogleich nach Verübung des Frevels eintritt, hat die schlimme Folge, dass die Menschen keine Vergeltung fürchtend sich dem Bösesthun hingeben. — אֲשֶׁר hier „weil" (Kap. 6, 12.) wie ὅτι, quod, auch relativa, dann aber Conjunctionen: dass, weil u. s. w. sofern doch alle Sätze, die mit weil, dass etc. anfangen, in Relation mit etwas Vorhergehendem stehen und darum die nota relationis vor sich erhalten. פִּתְגָם Ausspruch, Urtheilsspruch im Hebr. nur noch Esth. 1, 20., im Syr. (ܦܬܓܡܐ) und Chald. sehr häufig; vergl. Dan. 3, 16. 4, 14. Esr. 4, 17. 5, 7. 11. 6, 11. Castell. lex. syr. p. 743 seqq. Buxtorf lex. chald. p. 1867. ist wohl aus dem Persischen abzuleiten. Andre halten es für das griech. φθέγμα und v. d. Palm nach Schultens für das arab. فتيا, فتوى decretum ab arbitro vel iudice prolatum. Das Wort wäre nach Rosenm., welcher נַעֲשָׂה für das Partic. fem. hält, weil אֵין nicht mit einem verb. finit. verbunden werde, hier

gen. fem. wogegen nur Esth. 1, 20. spricht. Man muss wohl eine Incorrectheit in der Schreibart annehmen, die bei Koheleth nicht auffällt; vergl. jedoch Job. 35, 15. wo אַיִן bei einem Verb. finit. steht. Vielleicht ist נֵעָשָׂה zu punctiren, womit die ganze Schwierigkeit gehoben wäre. Spohn liest nach den LXX., Vulg., Syr., Arab., Hieron. מֵעֲשֵׂי הָרָעָה für מַעֲשֵׂה הָרָעָה und übersetzt: weil nicht plötzlich ein Urtheil über Bösewichter gesprochen (richtiger: ausgeführt) wird u. s. w. Man fasse aber מַעֲשֵׂה הָרָעָה That der Bosheit als Accus. respect. S. Gesenius Lehrgeb. S. 687. Das Subst. מְהֵרָה Eile ist hier Adverb. geworden: schnell, bald wie Num. 17, 11. Jud. 9, 54. Ps. 31, 3. s. בְּמְהֵרָה Kohel. 4, 12. — Die Phrase „das Herz ist erfüllt" heisst: der Sinn wird beherrscht, ist voll von der Richtung auf etwas (Esth. 7, 5.). —

V. 12. Mag aber auch die Bestrafung der Frevler oft lange ausbleiben, so darf man doch die Vergeltung überhaupt nicht leugnen und sich in dem Glauben, dass den Frommen Lohn werde zu Theil werden, nicht lassen wankend machen. — מֵאַת gibt Vulg. richtig: centies; es ist Zahladverb. s. z. Kap. 6, 3. Man braucht also weder mit Chald., Jarchi u. A. שָׁנָה, noch mit Abenesr. פְּעָמִים zu suppliren. LXX.: ἀπὸ τότε· scheinen dafür מֵאָז; Aquil. Symm. Theod. ἀπέθανεν· dagegen מֵת gelesen zu haben; keines Beiden gewährt einen Sinn. Gleichwohl richtet sich Spohn darnach und übersetzt: Wer denn einmal ein Bösewicht ist, der thut wohl Böses bis an seinen Tod, sollte er noch so lange leben. Ueber וְהָאֲרִיךְ s. z. Kap. 7, 15. — Bei diesem Ausspruche denke man nicht mit den Auslegern an eine Vergeltung in jenem Leben, welche Koheleth nicht annimmt; s. d. Einl. z. Kap. 3, 16 ff. Auch spricht dagegen der folgende Vers.

V. 13. Wie die Belohnung der Frommen, so tritt nach Koheleth auch einmal die Bestrafung des Bösen ein, welche in einem frühzeitigen Tode besteht. Vergl. über den Schatten als Bild einer kurzen Dauer Kap. 6, 12. Koheleth kann sich, obwohl er oft einen Mangel an Vergeltung hienieden wahrgenommen hatte, doch von der irdischen Vergeltungslehre nicht losreissen, die sich in den Proverbien und den Reden der Gegner Hiobs am stärksten ausspricht. Vergl. Prov. 10, 25. 27. 14, 27. 16, 31. Job. 5, 26. 15, 32. 20, 5. 7. 22, 16. u. a. m. wo behauptet ist, dass der Fromme mit einem langen Leben belohnt, der Böse dagegen mit einem schnellen Tode bestraft werde. Uebrigens muss nach dieser Stelle, welche offenbar eine irdische Vergeltung lehrt, V. 12. auch von irdischer Vergeltung erklärt werden. Auf eine unbegreifliche Weise finden manche Ausleger z. B. Döderl., Bauer u. A. grade hier den Glauben an eine jenseitige Vergeltung auf's Bestimmteste ausgesprochen.

V. 14. Koheleth kommt noch einmal zu dem Gedanken des V. 10. zurück und muss es als richtig (s. Kap. 1, 2.) bezeichnen, dass die Schicksale den Bestrebungen im Leben so wenig entsprechen. Er widerspricht sich nicht, wenn er bald den Eintritt der Vergeltung, bald das Ausbleiben derselben behauptet; denn er referirt bloss seine Erfahrungen, welche bald jene, bald dieses ihm wahrnehmen liessen. הִגִּיעַ mit אֶל an jemand heranreichen, ihm begegnen, ihn treffen; Esth. 9, 26. mit עַל in derselben Bedeutung; vergl. auch Esth. 2, 12. Koh. 12, 1. Das Verb. ist impersonell zu fassen: es trifft u. s. w. man braucht nicht mit Jarchi u. A. malum, bonum zu suppliren. — עַל הָאָרֶץ s. v. a. תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ oder תַּחַת הַשָּׁמַיִם, nur hier, V. 16. und Kap. 11, 2. vgl. d. Anm. z. Kap. 1, 3.

V. 15. Da eine entsprechende Ausgleichung der Schicksale und Bestrebungen hienieden mit Sicherheit nicht zu erwarten steht, so ist es am besten fröhlich das Leben zu geniessen, um dadurch wenigstens einigen Ersatz für das Ausbleiben lohnender Vergeltung zu erhalten. Koheleth lehrt mit diesem Ausspruch keinen sinnlichen Epikureismus, den er verwirft (s. Kap. 2, 2. 7, 2. 4. 5.), sondern empfiehlt bloss den frohen Genuss der Lebensgüter, welche nach göttlichen Anordnungen dem Menschen auf dem Lebenswege zu Theil werden. Ueb. שָׂבַח s. z. Kap. 4, 2. לָוָה sich hängen an etwas hier wohl jemanden als ihm zugehörig zu Theil werden s. v. a. sonst הוּא חֶלְקוֹ (Kap. 2, 10. 3, 22. 5, 17.). LXX. Symm. richtig: *συμπροσέσται αὐτῷ*· Vulg. frei, aber richtig: hoc solum secum aufert.

Abschnitt XIII.

(Kap. VIII, 16—X, 3.)

Der Umstand, dass Gott die Vergeltung nicht immer eintreten lässt (V. 10. 14.), veranlasst den Verf. zu einer Erörterung über das göttliche Walten in seinem Verhältniss zu den Menschen und ihren Bestrebungen. Als er nämlich, so referirt er, das rastlose (und nichtige) Treiben der Menschen beobachtete, gewann er die Ueberzeugung, Gottes Wirken sei unerforschlich, auch für den Weisen (V. 16. 17.). Dieses Unbegreifliche der Weltregierung fand er darin, dass Gott Alle ein Schicksal treffen lässt, ohne dasselbe nach der jedesmaligen sittlichen Beschaffenheit verschieden zu bestimmen, wie man es doch nach menschlicher Denkweise erwarten sollte (Kap. 9, 1. 2.). Dieser Uebelstand, schon an sich

drückend, erschien ihm um so schlimmer, als dadurch die Unsittlichkeit Vorschub erhält und als mit dem Tode jede Erwartung einer Vergeltung aufhört (V. 3.). Hier flicht Koheleth nun eine Klage über den Tod ein, welcher alle gleichmässig treffe und mit welchem ein hoffnungsloser, elender Zustand ohne Bewusstsein, Thätigkeit und Zusammenhang mit den Dingen der Oberwelt beginne (V. 4—6.), und knüpft daran die Ermahnung, das Leben fröhlich zu geniessen, dabei aber seinem Thätigkeitstriebe mässig zu genügen, weil dies nach dem Tode nicht mehr geschehen könne (V. 7—10.). Darauf kehrt er zu Gottes allmächtigem und unabänderlichem Walten zurück und lehrt, dass nicht jede menschliche Thätigkeit ihre nach menschlicher Ansicht angemessenen Erfolge habe, sondern dass der Mensch von Zeit und Umständen, die er nicht vorherwissen könne, abhänge (V. 11. 12.). Wie wenig immer die Schicksale den Bestrebungen entsprechen, veranschaulicht er mit einem Beispiele aus der Erfahrung. Ein armer, aber weiser Mann schuf durch seine Weisheit grosses Heil, fand aber nicht die Anerkennung, die ein Weiser, auch wenn er arm ist, verdient (V. 13—18.); denn so ist es leider im Leben: der verächtliche Thor, so verkehrt er auch Alles betreibt, richtet häufig mehr aus, als der Weise, der überall mit Verstand zu Werke geht, und nährt noch obenein den Wahn, er sei allein verständig, alle Andere aber Thoren (V. 18—Kap. 10, 3.).

Verbindet man die einzelnen Erörterungen dieses Abschnitts in der versuchten Weise, so bringt man sie in einen ziemlich genauen Zusammenhang, der auf den ersten Anblick zu fehlen scheint. Allerdings

aber kann nicht geleugnet werden, dass Koheleth hier und da auf Episoden geräth, die sich ein strenger Philosoph nicht erlauben würde; aber meistens nimmt er nach der Digression das verlassene Thema wieder auf, um es noch vollständig durchzuführen. Beispiel dafür ist der vorliegende Abschnitt, wo V. 4—10. eine Digression ist. Man vergl. auch den Abschnitt Kap. 8, 1—15. wo Koheleth vom Verhalten gegen den König handelt mit Kap. 10, 4—20. wo er noch einmal darauf kommt, nachdem er über das göttliche Wirken in Rücksicht auf die menschlichen Bestrebungen gehandelt hat.

16. Wie ich meinen Sinn richtete, Weisheit zu lernen und zu betrachten das Geschäft, was getrieben wird auf Erden (denn auch Tag und Nacht sieht man keinen Schlaf in seinen Augen); 17. da erkannte ich von allem Wirken Gottes, dass der Mensch nicht vermag, das Werk zu begreifen, welches geschieht unter der Sonne; deshalb weil er sich müht es zu erforschen, begreift er es (noch) nicht, und auch wenn der Weise dächte es zu erkennen, er vermag es nicht zu begreifen.

Kap. 9.

1. Denn dies Alles bedachte ich und durchforschte es alles dieses, dass die Frommen und Weisen und ihre Thaten in Gottes Hand sind, sei es Liebe, sei es Hass, kein Mensch weiss es, Alles ist vor ihnen. 2. Alles wie Allen; ein Schicksal hat der Fromme und der Gottlose, der Gute und der Reine und der Unreine, und wer opfert und wer nicht opfert; wie der Gute, so der Sünder, wer schwört, wie wer sich scheut zu schwören. 3. Das ist schlimm unter Allem, was unter der Sonne

geschieht, dass ein Schicksal Alle haben; und daher ist auch der Sinn der Menschenkinder voll vom Bösen und Unsinn ist in ihren Herzen ihr Lebelang, und darnach (geht es) zu den Todten. 4. Denn wer ist, der ausgenommen würde? Bei allen Lebenden gibt's Hoffnung; denn ein lebendiger Hund ist besser als der todte Löwe. 5. Denn die Lebendigen wissen, dass sie sterben werden; doch die Todten wissen nichts, und haben keinen Vortheil weiter, denn vergessen wird ihr Gedächtniss. 6. Sowohl ihre Liebe, als ihr Hass, als ihr Eifer ist schon dahin und sie haben in Ewigkeit keinen Theil mehr an Allem, was geschieht unter der Sonne. 7. Wohlan, iss fröhlich dein Brodt und trink wohlgemuth deinen Wein; denn Gott hat schon sein Wohlgefallen an deinem Thun. 8. Allezeit mögen deine Kleider weiss sein und Salböl auf deinem Haupte nicht fehlen. 9. Geniesse das Leben mit dem Weibe, welches du liebest alle Tage deines nichtigen Lebens, welche dir Gott gegeben unter der Sonne, all deine nichtigen Lebenstage, denn das ist dein Theil im Leben und bei deiner Müh, womit du dich mühest unter der Sonne. 10. Alles, was deine Hand findet zu vollbringen mit deiner Kraft, das thu; denn nicht gibt es Schaffen und Klugheit und Einsicht und Weisheit im Scheol, wohin du doch gehest. 11. Wiederum nahm ich unter der Sonne wahr, dass nicht den Leichten der Lauf und nicht den Starken der Kampf und auch nicht den Weisen Brodt und auch nicht den Verständigen Reichthum und auch nicht den Einsichtsvollen Gunst sei; denn Zeit und Zufall trifft sie Alle. 12. Denn es kennt auch der Mensch nicht seine Zeit, wie die Fische, welche gefangen werden im verderblichen Netze, und wie die Vögel, welche gefangen werden in der Schlinge; wie sie werden gefangen die Menschenkinder zur Unglückszeit,

wenn sie plötzlich über sie kommt. 13. Auch dies nahm ich wahr: Weisheit unter der Sonne, und gross war sie für mich. 14. Eine kleine Stadt gab es und Menschen darin wenig; und es rückte gegen sie ein grosser König und umlagerte sie und errichtete gegen sie grosse Werke. 15. Und es fand sich darin ein armer weiser Mann und er rettete die Stadt durch seine Weisheit, und kein Mensch dachte (weiter) an jenen armen Mann. 16. Da dachte ich: Besser ist Weisheit als Stärke; doch des Armen Weisheit ist verachtet und seine Worte werden nicht gehört. 17. Worte des Weisen mit Ruhe sind hörenswerther, als das Geschrei des thörichten Herrschers. 18. Besser ist Weisheit als Kriegsgeräth; doch ein Sünder verderbt des Guten viel.

Kap. 10.

1. Giftige Fliegen machen stinkend, gährend Salböl, gewichtiger als Weisheit, als Ehre ist (oft) ein wenig Thorheit. 2. Der Sinn des Weisen ist zu seiner Rechten, doch der Sinn des Thoren ist zu seiner Linken. 3. Und welchen Weg der Thor auch wandelt; Verstand fehlt ihm und er spricht zu Allem: das ist thöricht.

V. 16. bildet die Protasis zu V. 17. der Apodosis. Ihr Sinn ist: Als ich das Treiben der Menschen betrachtete, um mir Weisheit und Einsicht in die Dinge zu erwerben, fand ich, dass Gottes Walten unbegreiflich sei und dass selbst der Weiseste es nicht erforsche. Beide Verse sehen Geier, Rosenm. u. A. als eine Art Epilog zum Vorhergehenden an; allein sie hängen mit dem Folgenden insofern noch genauer zusammen, als hier dieses Walten Gottes beschrieben wird. Ueb. נָתַן לֵב und עִנְיָן s. z. Kap. 1, 13. und über יֶדַע חָכְמָה Weisheit

erkennen d. h. sich aneignen z. Kap. 1, 16. Das zweite Glied ist in Parenthese zu stellen. Subject desselben soll nach Abenesr., Geier, Rosenm., de Wette לִבִּי sein: und mein (forschender) Sinn sah keinen Schlaf in seinen Augen, war unausgesetzt thätig. Allein abgesehen von der gewaltigen Hyperbel, so können wohl dem לֵב nicht gut schlaflose Augen beigelegt werden. Andre wie Chald., Arab., Seb. Schmidt nehmen den Forscher selbst als Subject. Ziemlich so auch Spohn, welcher aber übersetzt: in *meine* Augen kam kein Schlaf und die sonderbare Note macht: „das ו (in וּבְעֵינָיו) bezieht sich auf nichts". Mich. denkt gar an den Weltregierer, der unausgesetzt mit der Weltregierung beschäftigt sei. Solche Anthropomorphismen kommen aber bei Koheleth nicht vor. Richtiger fassen die meisten Ausleger z. B. Cleric., Döderl., Schmidt, Nachtig., v. d. Palm, Umbr. etc. nach Syr., Vulg. den Menschen überhaupt, welcher rastlos geschäftig ist, und vor lauter Thätigkeit nicht zum Schlafen kommt (vgl. Kap. 5, 11.) als Subject. Zur Phrase „die Augen sehen Schlaf" vergl. Ps. 132, 4. Prov. 6, 4. Gen. 31, 40. und d. Anm. z. Koh. 2, 10.

V. 17. מָצָא finden, entdecken im intellectuellen Sinne s. v. a. begreifen, einsehen (Kap. 3, 11. 7, 24. 27 u. a. m.). Dass Gott dem Frommen es nicht immer wohl, dem Bösen es nicht immer übel gehen, sondern beide oft ein Schicksal treffen lässt u. s. w. musste für Koheleth, welcher die sittliche Zurechnung in diesem Leben realisirt haben wollte, weil er ein Jenseits nicht glaubte, allerdings unbegreiflich sein. S. d. Einl. §. 3, 1. — Die Partikel בְּשֶׁל אֲשֶׁר geben LXX.: ὅσα· Syr. ? ܕ, so viel auch der Mensch u. s. w. Vielleicht haben sie בְּכָל־אֲשֶׁר gelesen. Die masoreth. Lesart lässt sich jedoch halten. Wie nämlich בַּאֲשֶׁר dadurch dass, weil, bedeutet (Gen.

39, 9. 23.), ebenso auch בְּשׁ (Koh. 2, 16.); wie ferner בַּאֲשֶׁר לְ (Jon. 1, 8.) eo quod ad, wegen heisst, ebenso auch בְּשֶׁל (Jon. 1, 7. 12.). Das Dag. f. fehlt im Lamed, weil dieses am Ende steht; es muss sich aber wieder zeigen, wenn Lamed in die Mitte des Wortes kommt; vgl. die a. Stellen. Mithin heisst בְּשֶׁל אֲשֶׁר wegen dessen, dass d. h. deswegen, darum, dass der Mensch mühsam forscht, entdeckt er noch nichts, sein Forschen hilft ihm nichts. Vergl. das chald. בְּדִיל דְּ deshalb weil, darum dass. Das Vav vor וְמָצָא ist dann Zeichen des Nachsatzes. Die Bedeutung quantumvis lässt sich nicht begründen. — אָמַר denken mit לְ wohin denken (Exod. 2, 14. 2 Sam. 21, 16.), wie תּוּר mit לְ (Koh. 2, 3.).

Kap. IX.

V. 1. begründet (כִּי) Koheleth seine Ansicht von der Unerforschlichkeit und Unbegreiflichkeit des göttlichen Waltens. תּוּר s. v. a. בָּרַר prüfen, erforschen, nach A. erklären. Das Gerund. ist als Verb. finit. zu fassen, sofern es sich an ein solches anschliesst, wie der Infin. absol. Kap. 8, 9. 9, 11. u. a. m. — עֲבָד s. v. a. מַעֲבָד That (Job. 34, 25.) nach chald. Sprachgebrauch; beide Wörter sind ἅπαξ λεγόμενα. — In *Gottes Hand sein* heisst: unter seiner Gewalt stehen und ganz von ihm abhängen (Prov. 21, 1. Job. 12, 10. Ps. 31, 16. 95, 4.). Man hat hier jedoch weniger an die schützende, als vielmehr an die eigenmächtig waltende, gebende, nehmende u. s. w. Hand Gottes zu denken. Die Meinung Koheleth's in ihrem Zusammenhange mit dem Vorigen ist folgende: Nach einfacher menschlicher Denkweise hatte er sich vorgestellt, dass der Mensch durch ein gewisses Verhalten, durch gewisse Bestrebungen sich auch ge-

wisse sichere Folgen, ein gewisses Schicksal bereiten könne. Dies widerlegt aber seine Erfahrung. Denn wenn er das menschliche Leben und Streben betrachtete, so erkannte er, dass die Schicksale keinesweges den Bestrebungen entsprachen und gewann die Ueberzeugung, dass Alles, auch die That des Menschen, von Gott abhängig sei, der nach freiem Willen mit dem Menschen walte. Insofern er nun die Absichten, Zwecke und Gründe Gottes als beschränkter Mensch nicht finden konnte, musste er das ganze Walten Gottes überhaupt für unbegreiflich erklären. Mit diesem Gedanken hängt nun auch das Folgende zusammen. *Weder Liebe noch Hass kennt der Mensch* d. h. er kann nach Maassgabe seines Wandels nie sicher wissen, ob er Liebe oder Hass, Gutes oder Schlimmes von Gott zu erwarten habe, weil Gott nach seiner absoluten Freiheit bei der Zutheilung der menschlichen Schicksale keine Rücksicht auf den Wandel des Menschen nimmt. — הַכֹּל לִפְנֵיהֶם Alles ist vor ihnen d. h. Alles steht ihnen bevor; den Rechtschaffenen wie den Gottlosen kann Glück und Unglück treffen, je nachdem Gott will; des Menschen sittliche Beschaffenheit lässt nicht sicher bestimmte Schicksale erwarten. Marc. Aurel. XII, 11.: *Ἡλίκην ἐξουσίαν ἔχει ἄνθρωπος μὴ ποιεῖν ἄλλο, ἢ ὅπερ μέλλει ὁ θεὸς ἐπαινεῖν, καὶ δέχεσθαι πᾶν, ὃ ἂν νέμῃ αὐτῷ ὁ θεός.* Der Syr. ܟܠ ܕܩܕܡܘܗܝ ܗܘܐ scheint הֶבֶל nach לִפְנֵיהֶם gelesen zu haben. Ebenso auch Arab. Symm. *τὰ πάντα ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἄδηλα·* Vulg. omnia in futurum servantur incerta. Darnach Spohn: Alles Gegenwärtige bestimmt hierinnen nichts. Hieron., Geier, Rosenm. u. A. finden folgenden Sinn in der Stelle: der Mensch weiss nicht, ob er von Gott geliebt werde oder nicht; die Schicksale der Frommen und Gottlosen sind vor ihnen, sie sehen dieselben,

aber sie dürfen aus ihnen nicht auf die Liebe oder das Misfallen Gottes schliessen.

V. 2. Sofern Gott keine Rücksicht auf die sittliche Beschaffenheit des Menschen nimmt, lässt er es auch Allen gleich ergehen. Alle erfahren gleichmässig Glück und Unglück und zuletzt den Tod. *Alles wie Allen* d. h. Schicksale jeder Art können alle Menschen gleicherweise treffen, kein Mensch ist von irgend einer Art Schicksal ausgenommen. Ueber den scheinbaren Widerspruch, in welchen Koheleth mit sich selbst geräth, s. z. Kap. 2, 26. Dieselbe Aeusserung Kap. 2, 14. 3, 19. Man muss die physische von der moralischen Weltordnung unterscheiden; physische Uebel erfahren alle ohne Ausnahme; die Frommen können wegen ihrer Sittlichkeit ihnen nicht entgehen; doch die besonderen Strafen für Immoralität erfahren sie nicht. — לַטּוֹב streichen gegen alle Versionen und Codd. Döderl., Bauer, Schmidt u. A. weil es aus dem folgenden כַּטּוֹב entstanden sein könnte. Dagegen nehmen Houbig., v. d. Palm, Spohn u. A. וְלָרָע hinter לַטּוֹב auf, gleichfalls gegen alle Codd., doch scheinen LXX., Vulg., Syr., Arab. so gelesen zu haben. Eine Aenderung ist aber nicht nöthig. Die Wörter sind gehäuft, um auszudrücken, dass es keine Ausnahme gebe, dass Niemand den Zufällen der physischen Weltordnung sich entziehen könne.

V. 3—10. sollen nach Abenesr., Kimchi, Gregor Thaumaturg., Struens u. A. die Gedanken der Gottlosen ausgesprochen sein, was Geier der Beachtung werth findet. Allein es ist ganz Koheleth's Meinung. Rosenm. verwirft es mit Recht. Der Zusammenhang ist folgender: Diese Einerleiheit der Schicksale bei allen Menschen ist 1) an sich ein drückender Uebelstand, sofern der Mensch nach seiner Denkweise dieselben den Bestre-

bungen entsprechend wünscht; sie sind aber auch 2) der Immoralität förderlich, sofern der Mensch seinem sinnlichen Hange folgend sich der Sünde hingibt, indem er überzeugt ist, dass er durch seinen Wandel sein Schicksal nicht ändere. Dass ein solcher Glaube der Sittlichkeit gefährlich sei, lehrt Koheleth auch Kap. 8, 11. — רָע בְּכֹל schlimm unter allen Dingen u. s. w. bildet eine Art Superlativ: das grösste Uebel unter allen ist u. s. w. Vgl. Jos. 14, 15.: הַגָּדוֹל בָּעֲנָקִים der grösseste unter den Anakim; Cant. 1, 8.: הַיָּפָה בַּנָּשִׁים die schöne d. h. die schönste unter den Weibern; Amos 2, 16. Thren. 1, 1. Vulg. richtig: hoc est pessimum inter omnia. Zum Sinne vgl. Kap. 2, 14. 3, 19. — Ueb. הוֹלֵלוֹת z. Kap. 1, 17. אַחֲרָיו ist entweder neutrisch zu fassen: darnach d. h. nach allen Zufällen des Lebens, wie die meisten Ausleger thun, Symm. *τὰ δὲ τελευταῖα εἰς νεκρούς*· Vulg. post haec ad inferos deducentur; oder nach Seb. Schmidt zu geben: nach ihm d. h. nach seinem Leben, wenn er ausgelebt hat, wenn es mit ihm zu Ende geht, wozu Kap. 6, 12. 10, 4. zu vergleichen ist; LXX.: *ὀπίσω αὐτῶν πρὸς τοὺς νεκρούς*· das Letztere ist genauer. Uebrigens geht aus dem letzten Zusatze hervor, dass Koheleth nicht an Unsterblichkeit und eine Vergeltung nach dem Tode glaubte; denn leicht würde er diese, wenn er sie hienieden nicht sah, in das Jenseits verlegt haben und Gottes Walten würde ihm schon weniger unbegreiflich erschienen sein.

V. 4. Diesen Gang zu den Todten muss jeder Mensch machen und mit demselben beginnt der hoffnungsloseste Zustand. Nach dem Ketibh וְיִבְחַר, welches de Dieu, Geier, Ramb., Mich., Döderl., v. d. Palm, Nacht., Rosenm. u. A. festhalten, entsteht der Sinn: Niemand ist ausgenommen, nämlich vom Sterben, jeder muss zu den

Todten. Dieser Ausspruch begründet (כִּי) die Behauptung, dass Alle ein Schicksal haben und hängt also genau mit dem Vorhergehenden (V. 2. 3.) zusammen. Mit dem Folgenden ist er so zu verbinden. Man denke nicht, dass es vielleicht nach dem Tode entsprechendere Schicksale geben werde; denn mit demselben geht der Zustand des Nichtseins an, wo niemand mehr hoffen, etwas erwarten kann; nur der Lebende kann hoffen. Vergl. dazu die Einl. z. Kap. 3, 16 ff. Auch Hiob betrachtet den Zustand des Todes als hoffnungslos (Job. 7, 6—10.). — אֶל hier „in Beziehung auf" wie 1 Sam. 4, 19. 2 Chron. 32, 19. Jes. 40, 19. Nach dem Keri יְחֻבַּר dagegen (von חָבַר verbunden, zugesellt sein), welches sich in 10 Codd. Kenn. und 13 de Ross. vorfindet, von den Masorethen empfohlen und von Grot., Cleric., Spohn, Schmidt, Umbr. u. A. nach dem Vorgange der LXX., Symm., Syr., Vulg. vorgezogen wird, ergibt sich der Sinn: Wer wird beigesellt allen Lebendigen d. h. gehört ihnen immer an, so dass er auch immer im Zustande der Hoffnungen lebte? Oder ohne Frage: Wer mit den Lebendigen verbunden ist, für den gibt es noch Hoffnung. Unbequem bleibt jedoch für diesen letzten Gedanken die Structur immer und das Ketibh möchte um so mehr zu behalten sein, weil es einen guten und in den Zusammenhang passenden Sinn gibt. — Dass der Tod wirklich ein hoffnungsloser, elender Zustand sei, bestätigt (כִּי) er mit einem Sprichworte, welches auch bei den Arabern vorkommt: كلب حي خير من اسد ميت d. i. ein lebendiger Hund ist besser, als ein todter Löwe; vgl. Golii Adag. Cent. II. 3. Der Hund ist dem Hebräer Bezeichnung des Verächtlichen, Elenden; er nennt daher jemanden einen Hund, einen todten Hund, einen Hundskopf, um seine Verachtung gegen ihn auszudrücken (1 Sam. 17, 43. 2 Sam.

3, 8. 16, 9. Matth. 15, 26. Apoc. 22, 15.). In den beiden letzten Stellen erhalten die Heiden diesen Namen. Oder es nennt sich auch jemand selbst einen Hund, um seine Demuth auszudrücken (1 Sam. 24, 15. 2 Sam. 9, 8. 2 Reg. 8, 13.). Daher erscheint der Hund auch oft in Verbindung mit dem Schweine, weil er wie dieses als unrein galt (Jes. 66, 3. Matth. 7, 6. 2 Petr. 2, 22. Vergl. dazu Horat. epist. I, 2. 26.: vixisset canis immundus, vel amica luto sus. II, 2, 75.: Hac rabiosa fugit canis, hac lutulenta ruit sus. Der Löwe dagegen ist Bezeichnung des Mächtigen, Hohen. So wird z. B. Jehova (Jes. 38, 13. Hos. 13, 7. Thren. 3, 10. Job. 10, 16.) oder der Messias (Apoc. 5, 5.) ein Löwe genannt; vergl. Job. 28, 18. und Plin. Hist. Nat. X, 24. wo die Löwen „ferarum generosissimae" genannt sind. Das Lamed vor כֶּלֶב fasst Rosenm. nach Symm. *κυνὶ ζῶντι βέλτιόν ἐστιν ἢ λέοντι τεθνηκότι·* als Nota Dat.; allein Lamed steht oft vor dem Nominat. absol. und ist dann durch: „was anbelangt, betrifft" zu geben (Jes. 32, 1. Ps. 16, 3. 1 Chron. 7, 1.). Sinn: Auch der Elendeste, so lange er lebt, ist dem Mächtigsten und Höchsten, wenn er gestorben ist, vorzuziehen; denn der Tod ist der elendeste Zustand.

V. 5. Ausführung und Begründung des Ausspruches in V. 4. אֵין מְאוּמָה wie *οὐδέν τι*, nihil quidquam (Kap. 5, 13.). — שָׂכָר Vortheil wie Kap. 4, 9. scheint mit זֵכֶר in Paronomasie, die sich aber nicht leicht wiedergeben lassen möchte, zu stehen. Sinn: So lange der Mensch lebt, denkt und fühlt er, ist sich seines Daseins bewusst; schon das Selbstbewusstsein gibt ihm einen Vorzug vor den Todten, bei welchen es mit dem Tode sich aufgelöst hat. Ebenso Hiob (Job. 14, 21. 22.). Dazu geräth der selbstbewusste Mensch auch auf den Gedanken an den Tod und findet sich zu rechtem Gebrauch und zum

Genuss des Lebens veranlasst. Diesen letzten Gedanken erörtert Koheleth Kap. 7, 2 ff. Nach dem Chald., welchem Geier zum Theil bestimmt, soll der Sinn sein: Der Lebendige erhält durch den Gedanken an den Tod und die darauf folgende Vergeltung Veranlassung, sein Leben sittlich einzurichten und zu führen. Nach Rosenm.: die Lebendigen quält keine Angst weiter, als der Gedanke an den Tod, sonst geniessen sie alle Lebensgüter. Ueb. das Vergessenwerden s. Kap. 1, 11. 2, 16. Clericus bewährt seinen gesunden Sinn, wenn er bei dieser Stelle seinen Zweifel ausdrückt, dass ein Mensch, der Unsterblichkeit annehme, so schreiben könne.

V. 6. Sinn: Woran sie mit Liebe hingen, was sie mit Abscheu verfolgten, was sie mit Eifer betrieben u. s. w. Das Alles ist für sie auf immer dahin; sie im Zustande des Nichtseins stehen in keiner Verbindung mehr mit der Welt, wo man allein weiss, fühlt, strebt und schafft. Die Ausdrücke אַהֲבָתָם u. s. w. muss man mit Seb. Schm., Döderl. u. A. activ fassen, von den Affecten, die sich bei den Menschen, so lange sie leben, äussere, nicht mit Luther passiv, auch nicht mit Geier, Rosenm. u. A. activ und passiv zugleich; denn das z. B. konnte Koheleth doch nicht beklagen, dass der Verstorbene dem Hasse der Nebenmenschen nicht mehr ausgesetzt sei. קִנְאָה hier nicht „Neid“, welcher auch activ gefasst immer ein Uebel ist, sondern „Eifer“ wie Kap. 4, 4.

V. 7. Da von der Zukunft, dem Zustande des Nichtseins, nichts zu erwarten ist, so muss man das Leben froh geniessen, um nicht ohne allen Genuss zu bleiben. Diese Ermahnung gibt Koheleth gewöhnlich, wenn er ein Ungemach des Lebens erörtert hat z. B. Kap. 3, 12. 22. 5, 17. 8, 15. Brodtessen und Weintrinken als Hauptgenüsse im Leben stehen für Lebensgenuss überhaupt. —

טוֹב לֵב guter Muth, Frohsinn (Esth. 5, 9. Jud. 16, 25.); vgl. auch יָטַב לֵב guten Muthes sein (1 Reg. 21, 7.). Man vergl. dazu den Gegensatz רַע לֵב trauriges Gemüth (Prov. 25, 10.) und d. Anm. z. Koh. 7, 3. — Ueber den Sinn des zweiten Hemistichs sind die Ausleger nicht einig. Nach Cleric., v. d. Palm u. A. wäre er: Geniesse darum das Leben, weil du daraus, dass es dir möglich ist, erkennen kannst, deine Werke seien Gott wohlgefällig; nach Grot., Rosenm.: weil Gott dein Thun gesegnet und dir verliehen hat, was zum Lebensgenuss gehört; nach Geier, Schmidt, Nacht., Umbr. u. A.: weil Gott an der Freude der Menschen kein Misfallen, sondern ein Wohlgefallen hat. Andre noch anders. Uns scheint der Gedanke folgender zu sein: Geniesse in dem frohen Glauben das Leben, dass Gott mit dir zufrieden sei, quäle dich nicht mit bangen Zweifeln. Um seiner Ermahnung desto mehr Befolgung zu sichern, sagt Koheleth mit aller Bestimmtheit zu den Ermahnten, dass Gott sein Wohlgefallen an ihm habe, während er bloss sagen wollte, er solle mit diesem Glauben das Leben geniessen.

V. 8. Reine und weisse Kleider pflegte man bei fröhlichen Gelegenheiten anzuziehen, um das Aeussere der heiteren Stimmung im Innern conform zu machen. Horat. sat. II, 2, 59—61. licebit ille repotia, natales, aliosve dierum festos *albatus* celebret. Dagegen wusch man sich bei der Trauer weder, noch zog man reine Kleider an, sondern that dies erst, wenn sie vorüber war (2 Sam. 12, 20. 19, 24.). Daher erhalten auch diejenigen, welche zur Theilnahme an dem messianischen Reiche gelangen sollen, weisse Gewänder (Apoc. 3, 4. 5. 7, 9.) u. s. f. Bei den Römern hat diese Reflexion über die Farben Einfluss auf den Sprachgebrauch; man denke an die dies atri et albi Unglücks- und Glücks-, Trauer-

und Freudentage; an die candida omina, fata, convivia glückliche Vorbedeutungen, Schicksale, fröhliche Gastmähler u. s. w. — Derselbe Gedanke spricht sich im Gebrauch des Salböls aus. Man salbte sein Haupt bei fröhlichen Festen, um theils es sich behaglich zu machen, theils ein heiteres, festliches Ansehn zu gewinnen (Ps. 23, 5. 45, 8. Prov. 27, 9. Amos. 6, 6. Sap. 2, 7. Matth. 6, 17.); das Salben gehörte zum Luxus (Matth. 26, 8. 9.). Daher unterliess man es in der Zeit der Trauer; aber nach derselben salbte man sich wieder (2 Sam. 12, 20. 14, 2.). Vergl. Odyss. IV, 49. X, 360. XVII, 87. XIX, 320. Horat. Od. III, 29, 4. 5. pressa tuis balanus capillis iam dudum apud me est. — II, 7, 7. 8. coronatus nitentes malobathro Syrio capillos. Ovid. Heroid. XV, 76.: non Arabo noster rore capillus olet. Martial. VIII, 77, 2. 3.: si sapis, Assyrio semper tibi crinis amomo splendeat, et cingant florea serta caput. — Plinius (Hist. nat. XIII, 1 seqq.) leitet den Gebrauch des Salböls bei den Römern aus dem Orient ab und handelt a. a. O. ausführlich davon. Vergl. Grotius annott. ad Sap. 2, 7.

V. 9. Fortsetzung der Ermahnung. Ueb. רָאָה geniessen s. zu Kap. 2, 1. und über חֵלֶק z. Kap. 2, 10. — אֲשֶׁר vor נָתַן beziehen Geier, Ramb., Mich., Döderl., Rosenm., Heinem. u. A. auf אִשָּׁה; Andre dagegen als LXX., Vulg., Arab., Cleric., v. d. Palm, Nachtig., Schmidt, Umbr. auf יְמֵי חַיִּים, was wegen Kap. 5, 17. passender sein möchte. Das zweite כֹּל יְמֵי הַבְלֶךָ lassen LXX., Syr., Chald., Spohn weg, doch Vulg., Arab. drücken es aus und die meisten Ausleger behalten es mit Recht; denn durch die Wiederholung des Gedankens, dass das Leben nichtig sei, will Koheleth seine Ermahnung recht eindringlich machen. — Wenn übrigens der Verf. hier den Lebensgenuss durch die Gemeinschaft des Weibes

sich steigern lässt, so widerspricht er damit keinesweges jenem nachtheiligen Urtheile über das weibliche Geschlecht (Kap. 7, 26 ff.); denn durch die Aeusserung, dass im Allgemeinen bei dem weiblichen Geschlechte eine sittlich erhabene Erscheinung seltener sei, als bei dem männlichen, spricht er dem einzelnen weiblichen Individuum die Fähigkeit nicht ab, zum frohen Lebensgenuss des Mannes beizutragen. Vergl. Kap. 2, 8.

V. 10. Mit diesem Lebensgenusse muss man eine mässige Thätigkeit verbinden; denn mit dem Tode hört diese ganz auf. *Was deine Hand findet,* d. h. was dir zufällig vor die Hand kommt, sich dir darbietet, das ergreife und betreibe! Vgl. Jud. 9, 33. 1 Sam. 10, 7. 25, 8. Koheleth verwirft eifriges Plänemachen, Sorgen für die Zukunft u. s. w. und will bloss das betrieben wissen, was sich von selbst zur Betreibung darbietet. — בְּכֹחֲךָ muss man nach den Accenten mit Ramb., de Wette u. A. zum Vorhergehenden ziehen: was durch deine Kraft ausführbar erscheint, nicht zu schwer oder unmöglich ist. Die meisten Ausleger beziehen es zum Folgenden und gewinnen den Sinn: das thu mit aller deiner Kraft (Geier, Mich., Schmidt, Nachtig., v. d. Palm, Rosenm., Heinem. u. A.); oder milder: das betreibe pro viribus (LXX.: ὡς ἡ δύναμίς σου ποίησον· Grot., Cleric.). Allein Koheleth räth sonst immer, es sich bequem zu machen, nirgends aber, alle Kräfte für etwas aufzuwenden. — Ueb. חֶשְׁבּוֹן Klugheit zum Plänemachen, zu Untersuchungen s. z. Kap. 7, 25. Sinn: In der Unterwelt denkt, weiss, strebt, handelt man nicht mehr; man muss auf der Oberwelt dem Triebe dazu Genüge verschaffen. — Hier eine Bemerkung über den *Scheol,* die Unterwelt der Hebräer. Der Scheol ist tief unten (Ps. 86, 13. Prov. 15, 24. Jes. 57, 9.), in den untersten Erdregionen bei den Grundvesten

der Berge (Deut. 32, 22.), und wird daher oft als der stärkste Gegensatz zum hohen Himmel aufgeführt (Ps. 139, 8. Job. 11, 8. Jes. 7, 11. Amos 9, 2.). Wegen dieser unendlichen Tiefe ist er finster und für den Menschen unerforschlich; nur Gott kennt ihn (Prov. 15, 11. Job. 10, 21. 22. 26, 6.). Eben deswegen ist er auch still und ruhig und führt darum den Namen דּוּמָה Stille (Ps. 94, 17. 115, 17.). Uebrigens ist er sehr fest und hat Thore (Cant. 8, 6. Jes. 38, 10. Sap. 16, 13.). Dieser Beschaffenheit des Ortes entspricht nun auch der Zustand seiner Bewohner. Jeder Mensch muss in den Scheol (Ps. 89, 49.), welcher daher als unersättlich bezeichnet wird (Prov. 27, 20. 30, 16. Hab. 2, 5.) *); niemand, der einmal dem Scheol angehört, kommt wieder heraus (Job. 7, 9. 14, 12.), weshalb der Zustand derer, die in denselben steigen, ein völlig hoffnungsloser ist (Job. 17, 13—16.). Die Bewohner desselben sind schwache, kraftlose Schatten, רְפָאִים Schlaffe (Ps. 88, 5. Prov. 9, 18. Job. 26, 5. Jes. 14, 9.); sie kümmern sich nicht mehr um das, was auf der Oberwelt vorgeht (Job. 11, 21. 22.); lobsingen Gott nicht mehr, wenn sie es im Leben auch gern gethan haben (Ps. 6, 6. 30, 10. 88,

*) Nach dieser Eigenschaft ist auch wohl der Name zu erklären. שְׁאוֹל eigentl. Infin. von שָׁאַל verlangen, fordern. Die Unterwelt ist nun insofern ein Fordern genannt, als sie alle Menschen zu sich fordert und nie aufhört zu fordern. Das abstract. für das concr. שׁוֹאֵל fordernd verstärkt den Begriff. S. d. Einl. §. 1, 2. und d. Anm. z. Kap. 2, 23. Eine andre Erklärung ist neuerdings von Gesenius (lex. hebr. lat. s. v.) und Hitzig (Comment. z. Jes. 5, 14.) gegeben worden. Beide denken שְׁאוֹל gesetzt für שְׁעוֹל und geben diesem die Grundbedeutung „Höhlung, Höhle", indem sie שׁוּעָל hohle Hand, מִשְׁעוֹל Hohlweg, שׁוּעָל Fuchs eigentl. Höhlenthier vergleichen und an das deutsche Hölle s. v. a. Höhle erinnern. Dagegen scheint aber nur der Umstand einige Bedeutung zu haben, dass in שְׁאוֹל das א ebenso beständig vorkommt, als in den übrigen Derivaten der angenommenen Radix שָׁעַל das ע beständig ist.

12. 115, 17. Jes. 38, 18.). Von der andern Seite gedenkt auch Gott ihrer nicht mehr, sie sind abgeschnitten von der Oberwelt, wo sie unter Gottes Aufsicht standen (Ps. 88, 6. Job. 14, 18—15.). Sie haben ein traumartiges, bewusstloses Dasein. Wenn gegen diese Vorstellung ein späterer Schriftsteller (Jes. 14, 9 ff.) die Bewohner des Scheol freudig erregt werden, reden, spotten u. s. w. lässt, so muss dies mehr als eine poetische Fiction, denn als wirkliche Vorstellung betrachtet werden. Indess mag darin schon der Uebergang zu der Vorstellung eines eigentlichen Fortlebens nach dem Tode gefunden werden.

Diese Ansicht von einem unterirdischen Sammelplatze der Verstorbenen mag sich wohl aus der Betrachtung des Grabes gebildet haben. Aus der Erfahrung, dass alle Menschen, wenn sie gestorben sind, unter die Erde gebracht werden, ergab sich die Vorstellung von einem allgemeinen Versammlungsgrabe der Menschheit. Von der einen Seite nur fiel es schwer, sich zu dem Glauben zu entschliessen, dass die, welche man immer lebendig und thätig gesehen hatte, nach dem Tode ohne alles Leben wären; von der andern Seite aber zeigte doch die Anschauung, dass den Verstorbenen wirklich kein Leben mehr wäre. Daher dachte man sich einen Zustand der Abgeschiedenen, der die Mitte zwischen Leben und Tod hielt; man gab ihnen ein bewusstloses, traumartiges Dasein, ein Halbleben und liess sie sich beisammen befinden, wie sie auf der Oberwelt zusammengelebt hatten. Diese Annahme wird bestätigt durch die Verwechselung des Grabes und des Scheol, so wie überhaupt durch das Schwanken des Sprachgebrauches in den hierher gehörigen Redensarten. Es kommen nämlich Ausdrücke vom Scheol vor, welche besser auf das Grab

passen und von diesem auf jenen scheinen übergetragen worden zu sein. So ist von einem Zurückkehren (שׁוּב) in den Scheol die Rede (Ps. 9, 18.); sonst immer bloss von einem Zurückkehren in den Staub der Erde, dem der Mensch angehört z. B. Gen. 3, 19. Koh. 3, 20. wozu d. Anm. z. vergl. ist; es wird von *Gebeinen* geredet, die für den Scheol hingestreut sind (Ps. 141, 7.); es ist ihm ein Verzehren der Gestalt des Menschen beigelegt (Ps. 49, 15.), wobei man doch zunächst an die Verwesung im Grabe denken muss; es wird ein *Liegen* (שָׁכַב) der Menschen im Scheol angeführt (Ez. 31, 18. 32, 31.); ein Hervorführen aus den Gräbern (קְבָרוֹת), nicht aus dem Scheol (Ez. 37, 12. 13.). Die in den Scheol Steigenden werden identificirt mit den dem Grabe Angehörigen (Ez. 31, 14. 26, 20. Jes. 38, 13. Ps. 30, 4. Prov. 1, 12.). Die יוֹרְדֵי דוּמָה (Ps. 115, 17.) sind offenbar gleich mit den יוֹרְדֵי בוֹר, שֹׁכְבֵי קֶבֶר (Ps. 88, 5, 6. 143, 7.). Daher steht auch der Scheol nicht selten mit שַׁחַת, בּוֹר, יָרַכְתֵי בוֹר u. s. w. in einem synonymen Parallelismus (Ps. 16, 10. Jes. 14, 15. 38, 18.). Endlich mögen wohl die Redensarten in den Scheol steigen nicht viel mehr sagen wollen, als in das Grab steigen (Gen. 37, 35. 42, 38. 44, 29. 31. 1 Reg. 2, 6. 9.); denn beide Ausdrücke יָרַד שְׁאוֹל und יָרַד בּוֹר kommen gleich oft und in ganz gleichen Wendungen neben einander vor. Kurz, die Vorstellung von einem allgemeinen Versammlungsgrabe aller Menschen, von einer abgeschlossenen Unterwelt, hat sich bei den Hebräern noch nicht scharf gesondert von der Anschauung des Grabes, aus welcher jene hervorgegangen ist und sich nach und nach immer selbstständiger ausgebildet hat.

V. 11. Die Formel שַׁבְתִּי וְרָאֹה wiederum betrachtete ich, nöthigt nicht, mit einer Anzahl Ausleger hier einen

neuen Abschnitt angehen zu lassen, sondern lenkt nach der gemachten Episode wieder auf das Thema von Gottes unbegreiflichem Walten zurück, wovon der Verf. (Kap. 8, 16 ff.) ausgegangen war. Dieselbe Formel in einem ganz gleichen Falle schon Kap. 4, 1. Ueb. den infin. absol. f. d. verb. finit. s. z. Kap. 8, 9. — Unter מֵרוּץ und מִלְחָמָה den *Sieg* im Wettlaufe und Kampfe zu verstehen, wie Chald., Geier, Grot., Mich., Spohn, Schmidt, Nacht., Rosenm. u. A. thun, geht nicht an; diese Bedeutung lässt sich nicht nachweisen. Hält man dagegen mit LXX., Vulg., Syr., Arab., Döderl., Bauer, de Wette, Köster u. A. die Grundbedeutungen fest, so gewinnt man folgenden höchst angemessenen Sinn: Nicht nach freiem Willen und eigner Bestimmung kann der Leichtfüssige laufen, der Rüstige kämpfen, sondern er muss Zeit und Umstände abwarten, die eine höhere Hand eintreten lässt; davon hängt seine Thätigkeit ab. Eben so abhängig von oben ist auch der Weise, Kluge und Einsichtsvolle; was man nach menschlicher Berechnungsweise von ihrem Treiben als Erfolg erwarten sollte, nämlich ein gutes Auskommen, Reichthümer, Beliebtheit u. s. w, sieht man sie nicht immer erlangen; vielmehr lehrt die Erfahrung häufig das Gegentheil und zwingt zu der Annahme, dass der Gewinn jener Güter von Zeit und Umständen abhänge. Ueb. diese fatalist. Ansicht vgl. Kap. 3, 1—8.

V. 12. Zwar könnte der Mensch sein Handeln der Zeit und den Umständen anpassen, um sich dadurch des berechneten und beabsichtigten Erfolges zu versichern; allein er kennt ja die bevorstehenden Zeitumstände eben so wenig, als der Vogel oder Fisch die Zeit, wo er gefangen wird, vorhersieht und weiss. — עִתּוֹ worüber man die Anm. z. Kap. 7, 17. vergl., ist weder die Todesstunde, wie Vulg. nescit homo finem suum, Grot.,

Nacht. wollen, noch Unglückszeit des Menschen, an welche Cleric. denkt, sondern es ist die dem Menschen angemessene Zeit in jeder Beziehung; nach d. Chald. gute und böse Zeit; Symm.: *τὴν εὐκαιρίαν αὐτοῦ*. Allerdings aber führt der Verf. im Folgenden die dem Menschen unbekannte Unglückszeit zum speciellen Belege an, sagt aber dann auch עֵת רָעָה. Stünde jedoch עִתּוֹ bei einem Worte, was „Frevler“ oder etwas Aehnliches bedeutet, (nicht bei dem allgemeinen הָאָדָם,) so könnte es durch „Strafzeit, Unglückszeit“ gegeben werden. Ueb. das Part. Pu. יוּקָשׁ für מְיֻקָּשׁ vgl. Gesenius Lehrgeb. S. 316. Ewald's krit. Gramm. S. 254. Aehnliche Formen kommen vor Kap. 4, 2. Exod. 3, 2. Jud. 13, 8. 2 Reg. 2, 10. Jer. 29, 17. Ez. 21, 15. 16.

V. 13. Zusammenhang: Gewährt auch die Weisheit durch sich allein nicht immer das, was man von ihr erwarten sollte, und wird sie auch nicht immer so anerkannt, wie es ihr zukommt (V. 11.), so nützt sie doch gar häufig viel, wie die Erfahrung lehrt. Aus dieser entlehnt Koheleth ein Beispiel, welches man jedoch eben so wenig wie das Kap. 4, 13 ff. in der Geschichte nachweisen wollen darf, sondern als ein blosses Veranschaulichungsmittel zu betrachten hat. — גַּם hier „gleichwohl“ wie Kap. 2, 14. 3, 13. 4, 8. 16. 5, 18. 6, 7. — Die Worte זֹה רָאִיתִי חָכְמָה verbinden Vulg., v. d. Palm u. A. so: hanc quoque vidi sapientiam; dann aber müsste wohl רָאִיתִי hinter חָכְמָה stehen. LXX.: *τοῦτο εἶδον σοφίαν*· Spohn, Köster: Auch dies erkannte ich als Weisheit, wogegen die Accente sprechen. Am passendsten wohl so: Gleichwohl dieses scil. muss gesagt werden, gelten, was ich als Weisheit erkannte u. s. w. אֵל in Beziehung auf, wie V. 4. Symm. richtig: *καὶ μεγάλη δοκεῖ μοι.*

V. 14. folgt das Beispiel, welches den Nutzen der

Weisheit beweisen soll. Je grösser das feindliche Heer und je weniger volkreich und mächtig die Stadt war, als desto kräftiger zeigte sich die Weisheit, welche die Stadt rettete. Für מְצוֹדִים lesen 2 Codd. de R. מְצוֹרִים Belagerungswälle (Deut. 20, 20. Mich. 4, 14.), was Döderl. vorzieht. Allein die masoreth. Lesart lässt sich wohl halten. Man vergl. מְצָד, מְצוּדָה Burg, Berghöhe (1 Chron. 11, 7. 12, 8.), מְצוּדָה Festungswerke (Jes. 29, 7.), und denke an Schanzen, welche die Belagerer zu ihrem Schutze aufführen. LXX.: *χάρακες*, Pallisaden; Symm. *ἀποτείχισμα*, Verschanzung; Vulg. munitiones per gyrum.

V. 15. Rettung durch Gewalt der Waffen war unmöglich; Weisheit d. h. zweckmässige Rathschläge bewerkstelligte sie und bewährte ihren Werth und Nutzen. Nach Kaiser wäre unter dem Weisen Jeremia, unter dem Könige Nebukadnezar, und unter der Stadt Jerusalem zu verstehen. Wenn nur die Geschichte Belege gäbe! — מָצָא man fand für: es fand sich; vgl. Kap. 1, 10. 12, 4. Vulg., Syr., Arab., Chald. richtig: inventus est. S. Gesenius Lehrgeb. S. 797 f. Ueb. מִסְכֵּן s. z. Kap. 4, 13. Caecilius bei Cicero Tusc. III, 23.: saepe est etiam sub palliolo sordido sapientia. — Der Sinn des zweiten Gliedes wäre nach Abenesr., Seb. Schm., Rosenm., Friedl. u. A.: niemand hat vorher etwas von dem unangesehenen Manne gewusst; nach Döderl., Bauer, Spohn: an ihn, den Unangesehenen, dachte man in der krit. Lage nicht. Richtiger wohl Vulg., Merc., Geier, Cleric., Mich., Schmidt, Umbreit: kein Mensch gedachte des Armen (weiter), dessen Weisheit so nützlich geworden war. Diese Fassung ist dem Folgenden am angemessensten.

V. 16. So wenig man die Weisheit des Armen anerkannte, wie es im Leben ja zu gehen pflegt, so fest

ward Koheleth überzeugt, dass die Weisheit einen hohen Werth und Nutzen habe, dass man durch sie weit mehr ausrichte, als durch grosse äussere Gewalt. Dieselbe Ansicht Kap. 7, 9. Freilich werden die weisen Anschläge, welche von einem Unangesehenen ausgehen, gewöhnlich verachtet, und nicht befolgt, weil man ihm weder Achtung noch Gehorsam schuldig zu sein glaubt. Das zweite Glied ist eine allgemeine Ansicht, welche die gewöhnliche Lebenserfahrung erzeugt; man darf sie aber nicht auf den vorliegenden Fall beziehen, weil die Rettung der Stadt voraussetzen lässt, dass für diesmal die weisen Rathschläge des Armen befolgt wurden.

V. 17. Und doch sind ruhige und besonnene Worte des gesetzten Weisen mehr werth, gehört und beachtet zu werden, als die des lärmenden und polternden Thoren, mag er auch eine hohe Stellung einnehmen; diese gibt ihm noch nicht Verstand. — Um Koheleth nicht in einen Widerspruch mit sich selbst (V. 16.) zu bringen, muss man נִשְׁמָעִים in einer Bedeutung fassen, welche die lat. Adjj. in ilis haben: hörwürdig, befolgenswerth. Diese haben die partt. pass. häufig, z. B. נִבְזֶה verachtungswerth, verächtlich (Ps. 15, 4.), נֶחְמָד begehrenswerth (Ps. 19, 11.), מְהֻלָּל preiswürdig (Ps. 18, 4. 48, 2.), נוֹרָא ehrwürdig u. s. f. Vergl. die lat. Adjj. invictus, immotus, indefessus u. a. m. — בְּנַחַת ziehen Vulg., Arab., Chald., Ramb., Mich. u. A. unpassend zum Folgenden; es gehört zum Vorhergehenden; der gesetzte, ruhige Weise (vgl. Kap. 7, 2 ff.) soll in einem recht starken Gegensatze zu dem schreienden und polternden Thoren stehen, der keiner Beachtung werth ist. — Ueb. מֹשֵׁל בַּכְּסִילִים ein Herrscher, der unter die, zu den Thoren gehört, ein thörichter Herrscher vergl. Ps. 54, 6. 118, 7. Job. 24, 13. Gesenius Lehrgeb. S. 838 f. Ewald's krit. Gramm. S. 607.

V. 18. Zusammenhang: Mag auch die Weisheit, welche ja befolgenswerth ist, sichern Gewinn versprechen, sie wird nicht immer gehört; vielmehr gelingt es häufig Thoren, viel Gutes zu zerstören. חֹטֶא ein Abirrender, das Rechte Verfehlender, hier s. v. a. ein Thor, sofern doch dieser wegen seines Unverstandes das Rechte immer verfehlt; s. z. Kap. 7, 7. Dafür haben 9 Codd. Kennic. חַטְא Fehler, was auch der Syr. ܚܛܝܬܐ ܚܕܐ scheint gelesen zu haben und von Döderl., Spohn, Schmidt, Friedl. u. A. vorgezogen wird. Allein der masoreth. Text, welchen die meisten Interpreten nach LXX., Hieron., Chald. festhalten, verdient den Vorzug, weil nach ihm der Gegensatz zwischen der Weisheit und Thorheit, der schon V. 17. Statt findet, sich deutlicher herausstellt. Sinn: Während der Weise durch seine Weisheit viel nützen kann, kann der Thor durch seinen Unverstand vielen schädlich werden.

Kap. X.

V. 1. Wie grosses Unheil Thorheit stiften könne und wie sie oft sich mächtiger als die Weisheit beweise, veranschaulicht Koheleth durch eine Vergleichung. — זְבוּבֵי מָוֶת Fliegen des Todes sind entweder (Syr., Vulg., Arab., Symm., Cleric., Ramb., Spohn, Schmidt, Umbr., Rosenm. u. A.) *todte Fliegen*, wie Jes. 24, 10.: קִרְיַת תֹּהוּ wüste Stadt; Prov. 17, 8.: אֶבֶן חֵן kostbarer Stein u. a. m. oder (LXX., Geier, Seb. Schm., Nacht., Dath., Bauer, Gesen. u. A.) todtbringende, *giftige Fliegen*, wie Ps. 7, 14.: כְּלֵי מָוֶת todbringende Geschosse; Ps. 18, 5. 116, 3.: חֶבְלֵי מָוֶת Stricke des Todes d. h. verderbliche Gefahren; Apoc. 12, 3. 12.: πληγὴ τοῦ θανάτου tödtliche Wunde u. a. m. Das Letzte ist vorzuziehen; denn lebendige Fliegen entsprechen dem Thoren besser, als

todte, sofern sie durch ihr Leben, ihre Thätigkeit schaden, wie die Thoren durch die ihrige. — Ueb. den Sing. des Verbi bei einem Subjectsplural s. z. Kap. 2, 7. Oder man übersetze: Was todte Fliegen betrifft, so kann eine u. s. w. und vergl. Gen. 27, 29. Exod. 31, 14. Prov. 3, 18. יִבִּיעַ fehlt in einem Codd. Kennic. und wird von LXX., Symm., Syr., Vulg., Arab., Chald. nicht ausgedrückt, wie es denn auch in der That höchst unbequem ist. Behält man es, so muss man ein Assyndeton annehmen: in stinkende Gährung bringen. Vgl. Gesenius Lehrgeb. S. 842. — Das zweite Glied übersetzen wir: Gewichtiger als Weisheit, als Ehre ist (oft) ein wenig Thorheit d. h. eine Verkehrtheit, die noch nicht die grösste zu sein braucht, zeigt sich oft wirksamer und folgenreicher als die Weisheit eines anerkannten und geehrten Weisen. Der Zusatz מְכֻבָּד verstärkt den Gedanken. Der Weise pflegt doch geehrt zu werden; sein Wort gilt und wird befolgt; gleichwohl richtet oft der Thor mehr aus, der doch verachtet wird. Ueb. diese Verehrung des Weisen und die Verachtung des Thoren vergl. Kap. 7, 1 ff. Für יְקָר was man hier in seiner Grundbedeutung „schwer, gewichtig“ festhalten muss, sollte man wegen סִכְלוּת erwarten וְיִקְרָה; allein wenn das Prädikat voransteht, richtet es sich häufig nicht nach seinem Subject, sondern steht in der einfachsten Form, wie z. B. Job. 24, 7. 10. 30, 3. S. Ewald's krit. Gramm. S. 638—640. Beide Versglieder sind comparativisch zu fassen; s. darüb. z. Kap. 3, 19. Gedanke: So wie eine giftige Fliege eine ganze Masse des wohlriechendsten Salböls stinkend und dadurch unbrauchbar machen kann, ebenso vermag der Thor oft die weisesten Pläne zu vereiteln, so dass sie unausgeführt nichts nützen. Die Vergleichung des Thoren mit einer Giftfliege ist höchst pas-

send; sie ist ein verachtetes Geschöpf, wie er; sie schadet durch ihr Gift, wie er durch moralisches Gift verderblich wirkt. Eben so angemessen ist die Vergleichung der Weisheit mit wohlriechendem Salböle; dieses erfrischt und erquickt, jene schafft Nutzen, ist ersprieslich und angenehm (V. 12.); dieses macht wohlgelitten in Gesellschaft, jene verschafft Achtung und Ehre. Diese Auffassung scheint durch den Zusammenhang mit Kap. 9, 18. gerechtfertigt zu werden. — Die Stelle ist höchst verschieden aufgefasst worden. Die alten Uebersetzer scheinen sie nicht verstanden zu haben. LXX. nämlich haben so übersetzt: *Μυῖαι θανατοῦσαι σαπριοῦσι σκευασίαν ἐλαίου ἡδύσματος· τίμιον ὀλίγον σοφίας ὑπὲρ δόξαν ἀφροσύνης μεγάλην·* Symm. *Μυιῶν θάνατος σήψει ἔλαιον εὐῶδες μυρεψοῦ.* Vulg. Muscae morientes perdunt suavitatem ungenti. Pretiosior est sapientia et gloria parva et ad tempus stultitia. D. Syr. jedoch dem Sinne nach ziemlich richtig: ܐܢܫ ܚܨܐ ܒܨܚܬܐ ܚܟܡܬܐ ܘܫܡܐ ܩܠܝܠ ܡܢ ܚܟܡܬܐ ܘܡܢ ܫܘܒܚܐ ܣܓܝܐ ܕܣܟܠܘܬܐ ܩܠܝܠ ܡܢ ܫܘܒܚܐ ܣܓܝܐ ܕܣܟܠܘܬܐ d. i. wie todte Fliegen stinkend machen das Gefäss des angenehmen Salböls, (so) ist gewichtiger als Weisheit und als grosser Ruhm leichte Thorheit. Hieron. pretiosa est super sapientiam et gloriam stultitia parva. Nach den Uebersetzungen und nach den Citaten der Kirchenväter construirt sich Spohn auf die willkührlichste Weise folgenden Text: וְבוּבִים מְתִים יַבְאִישׁוּ רֶקַח הַשָּׁמֶן יָקָר חָכְמָה וְכָבוֹד סָכְלוּת מְעָט d. i. todte Fliegen verderben das kostbarste Salböl, wenig Thorheit aber Weisheit und Ruhm. Eben so willkührlich v. d. Palm, welcher eine Verwechselung des zweiten Gliedes mit dem zweiten Gliede von Kap. 9, 18. annimmt und den LXX., zum Theil auch dem Syr. folgend übersetzt: praestat sapientia armis bellicis; praestat parum sapientia partum

magnis opibus stultitia comparatis. Musca lethalis ungentum aromatarii ebullire facit ac foetere: sic unus peccator multum boni perdit. Döderl. übersetzt: der Arzt heilt tödtliche Flüsse und öffnet Quellen von Salben. Nach ihm soll וְמֹב Fluss heissen, בָּאַשׁ s. v. a. יָבֵשׁ sein, רוֹקֵחַ Arzt bedeuten und das Ganze eine Allegorie des Sinnes sein: der Weise mildert durch sanfte Reden manchen Schaden. Die meisten Ausleger wie Grot., Geier, Cleric., Mich., Bauer, Gaab, Rosenm. u. A. finden den Sinn im zweiten Gliede: Wie die Fliegen das Salböl, ebenso verdirbt ein wenig Thorheit den, welcher wegen Weisheit und wegen Ansehns werth gehalten wird, den יְקָר d. h. wenn der Weise nur etwas Thorheit in Gedanken, Worten und Thaten zulässt, kommt er um seinen guten Ruf, und seine Weisheit artet am Ende gar in Blindheit aus. Allein davon, dass der Weise um seine Weisheit kommen könne, ist in diesem Zusammenhange die Rede nicht, sondern vielmehr von einer Entgegenstellung des Weisen und Thoren sammt dem Treiben beider in seinen Erfolgen. Andre Erklärungen verdienen keine Erwähnung; vielleicht schon nicht alle der angeführten.

V. 2. Vergleichung des Weisen und Thoren. Die *rechte* Hand ist die geübtere und geschicktere, darum aber die glücklichere; die *linke* ist davon das Gegentheil. Man vergl. δεξιός rechts, geschickt, glücklich; ebenso dexter und das deutsche: rechts, recht, richtig. Dagegen ἀριστερός links, ungeschickt, unglücklich; ebenso σκαιός, sinister, laevus und das deutsche links, linkisch. Desgl. das rabbin. מְיוּמָן rechts, geschickte und נִינְדָלִית links, verkehrt, bei Buxt. Lexic. p. 456. 958. Sinn: den Weisen leitet sein Verstand immer zum Rechten und erhält ihn dabei; dem Thoren dagegen sein Unverstand

zum Verkehrten. Nach I. D. Mich. wäre durch diese proverbiale Formel die Seltenheit der Weisheit und die Allgemeinheit der Thorheit unter den Menschen ausgedrückt; ein Weiser ist so selten, wie ein Mensch, der das Herz auf der rechten Seite hat, bei den meisten liegt es auf der linken. Daran hat Koheleth gewiss hier nicht gedacht.

V. 3. Der Thor zeigt sich überall unverständig und steht dabei in dem albernen Wahne, dass er allein weise sei, alle Andere aber thöricht. — דֶּרֶךְ halten Jarchi, Grot., Cleric. u. A. in der eigentlichen Bedeutung „Weg" fest und denken an den Gang, die Haltung des Thoren, wodurch er sich als solchen verrathe; die meisten Ausleger dagegen fassen das Wort passender in der uneigentlichen Bedeutung „Handlungsweise" wonach der Sinn entsteht: welchen Weg der Thor auch einschlägt, wie er auch handelt, immer zeigt er sich als verstandlos. — כְּשֶׁ s. v. a. כַּאֲשֶׁר wie, wenn (Kap. 5, 14. 12, 7.). — Im zweiten Gliede finden die meisten Erklärer den Sinn: er verräth, zeigt, sagt gleichsam Allen, dass er ein Thor sei. Allein dann müsste es wohl entweder heissen: כִּי סָכָל הוּא oder אֲנִי סָכָל. Richtiger Symm. ipse insipiens suspicatur de omnibus quod stulti sunt. Vulg. omnes stultos aestimat. Luther: noch hält er jedermann für einen Narren. Döderl., Köster dagegen: das ist thöricht, närrisch. Der Sinn bleibt bei den beiden letzten Auffassungen ziemlich derselbe. Publius Syrus: Insanus omnes furere credit ceteros. Omnis affectus habet, ut in hoc, quod ipse insanit, ceteros furere putet.

Abschnitt XIV.

(Kap. X, 4—20.)

Nach der Erörterung über die Unbegreiflichkeit des göttlichen Waltens kehrt Koheleth zum Thema von dem Verhalten gegen den Herrscher zurück, welches er schon Kap. 8, 1—15. behandelte. (Man vergl. über den Zusammenhang die Inhaltsanzeige z. Kap. 8, 16 ff.) Wie er schon oben Gehorsam gegen den König empfahl, so ermahnt er hier, bei dem Zorn desselben gelassen zu bleiben, um Unheil zu verhüten (V. 4.). Darauf beklagt er den Uebelstand, dass Unwürdige durch den Herrscher zu hohen Aemtern befördert würden, während Würdige ungeehrt blieben (V. 5—7.); indess müssen solche Misgriffe von ühlen Folgen begleitet sein; denn Alles, was ohne Vorsicht begonnen und ohne Umsicht betrieben wird, ist mit Nachtheilen verbunden (V. 8—11.). Dies zeigt sich z. B. in der Rede des geschwätzigen Thoren, welche immer verkehrt diesem verderblich wird, während der Weise durch sein Wort sich die Gunst der Menschen erwirbt; ebenso verhält es sich mit den Handlungen des Thoren (V. 12—15.). Zuletzt wendet sich Koheleth wieder zu den Regenten. Er preist das Land glücklich, wo König und Beamte gut sind und ihre Pflichten erfüllen (V. 17.), muss aber das beklagen, wo sie leichtsinnig schwelgen, statt für die Wohlfahrt des Ganzen thätig zu sein und so die Ursache des immer grösseren Verfalles des Staatswohls werden (V. 16. 18. 19.). Indess darf man auch auf Solche nicht schmähen, denn sie gerade am ehesten erfahren es und können furchtbar strafen (V. 20.). —

Auf den ersten Anblick scheint der Theil V. 8—15., welcher im Allgemeinen von Thorheit und zum Theil auch von Weisheit handelt, weder mit dem Vorhergehenden (V. 4—7.), noch mit dem Folgenden (V. 16—20.), wo von den Fehlern der Herrscher und vom Verhalten gegen sie geredet wird, zusammenzuhängen. Gleichwohl wird man doch kaum annehmen dürfen, dass Koheleth zwischen zwei Stücke gleichen Themas ein drittes nicht zu demselben Thema gehöriges Stück rein willkührlich eingeschoben habe. Es muss also ein Zusammenhang, so locker er auch immer sei, angenommen werden, wie es oben geschehen ist und in den Anmerkungen noch weiter soll begründet werden. Uebrigens muss man sich, um dieses Stück zu verstehen, den Hof eines orientalischen Despoten, etwa eines persischen Grosskönigs, vergegenwärtigen, wo Willkühr, Ungerechtigkeit, Luxus und üppige Schwelgerei bei dem Herrn wie bei dem Diener zu Hause war. Denn davon scheinen die Farben genommen zu sein, welche Koheleth zur Ausmahlung seines Bildes braucht.

---

4. Wenn der Zorn des Herrschers sich gegen dich erhebt, deine Stellung verlass nicht; denn Gelassenheit schlägt grosse Vergehungen nieder. 5. Es gibt ein Uebel, was ich wahrnahm unter der Sonne, zufolge eines Versehns, das ausgeht vom Machthaber. 6. Gestellt wird Thorheit auf grosse Höhe und Edle müssen in Niedrigkeit sitzen. 7. Ich sah Sklaven auf Rossen und Fürsten, die gleich Sklaven zu Fusse gingen. 8. Wer eine Grube gräbt, fällt darein, und wer die Mauer einreisst, den beisst eine Schlange. 9. Wer Steine fortwälzt, wird

gemartert durch sie, und wer Holz spaltet, gefährdet sich damit. 10. Wenn er das Eisen stumpf gemacht hat, und er die Schneide nicht schärft, so muss er die Kräfte anstrengen. Doch Vortheil des Gelingens gibt Weisheit. 11. Wenn die Schlange beisst ohne Zauberspruch, so hat der Sprecher (Beschwörer) keinen Vortheil. 12. Worte aus des Weisen Munde sind anmuthig, doch die Lippen des Thoren verderben ihn. 13. Der Anfang der Worte aus seinem Munde ist Thorheit und das Ende seiner Rede schlimmer Unsinn. 14. Und der Thor macht viel Worte; (doch) der Mensch weiss ja nicht das, was sein wird, denn was sein wird nach ihm, wer zeigt's ihm an? 15. Die Müh des Thoren ermüdet ihn, weil er nicht weiss zu gehen nach der Stadt. 16. Weh dir, o Land, dessen König ein Knabe ist, und dessen Fürsten am Morgen schmausen! 17. Heil dir, o Land, dessen König ein Edler ist und dessen Fürsten zur (rechten) Zeit essen, zur Stärkung, nicht zum Schwelgen. 18. Durch Faulheit fällt zusammen das Gebälk und durch Lassheit der Hände träufelt das Haus. 19. „Zur Lust bereitet man Mahle, und der Wein erfreuet die Lebendigen, und Geld verschafft Alles". 20. Auch in deinen Gedanken schmähe den König nicht, und in deinem Schlafgemache schmähe den Hohen nicht; denn des Himmels Vögel führen fort den Laut und die Beflügelten verkünden das Wort.

V. 4. Verhaltungsregel für die Beamten, wenn sein Fürst zornig gegen ihn aufbraust. — רוּחַ Hauch, dann Zorn, sofern dieser in einem starken Hauchen, Schnauben sich kund gibt; vgl. אַף Nase und Zorn von אָנַף schnauben und zürnen. Das Aufsteigen des Zornes ist die Aufregung und das Losbrechen desselben (Ps. 78, 21. 31. Ez. 38, 18. 2 Chron. 21, 16. 2 Sam. 11, 20.).

Der Gegensatz ist רְפָה רוּחַ der Zorn legt sich, lässt ab (Jud. 8, 3.). — Sinn des ersten Gliedes: Wenn des Herrschers Zorn gegen dich losbricht, so gib deine Stellung nicht auf, bleib in dem ruhigen, gelassenen Zustande, in dem du bist. Andre wie Döderl., Spohn, Bauer, Friedl.: lege dein Amt nicht sogleich nieder! dazu passt nur das Folgende nicht gut. Wie aber Abenesr., der jüdische Lehrer des Hieron. Vatabl. und Grot. den Sinn: Wenn du in Gunst bei dem Könige stehest und zu hohen Würden gelangst, so bleibe bescheiden, wie du es vorher warst! in der Stelle finden konnten, begreift man nicht. — מַרְפֵּא heisst „Gelassenheit", denn es steht für מַרְפֶּה wie Prov. 15, 4. 14, 30. Gelassenheit schlägt nieder grosse Sünden d. h. wenn du bei dem Zorne des Fürsten gelassen bleibst, wirst du selbst nicht zu Vergehungen fortgerissen und besänftigst auch ihn, dass er nicht noch mehr gereizt etwas thut, was sich nicht rechtfertigen lässt. So schon Symm. richtig: *ὅτι σωφροσύνη παύσει ἁμαρτήματα πολλά.* LXX., Vulg., Syr., Arab. dagegen drücken den Begriff „Heilung" aus, Chald., Jarchi, Kaiser, Seb. Schmidt, „Heilmittel"; keins von beiden gibt einen guten Sinn. Schmidt: Regt sich der Herrschergeist in dir, gehe nicht von der Stelle; wer ruhig bleibt, verhütet grosse Fehler, die er nämlich als Demagoge leicht hätte begehen können.

V, 5. Ausser dem angeführten Uebelstande, der mit Fürstendienst verbunden ist, gibt es auch noch andre, deren Urheber untüchtige Herrscher sind z. B. den, dass unwürdige Subjecte gehoben werden, während Würdige in Niedrigkeit bleiben müssen. יֵשׁ oft da gebraucht, wo ein neuer Fall erörtert wird; (z. B. Kap. 4, 8. 5, 12. 6, 1. 8, 14.). כְּ eigentlich „wie", dann: „nach Maassgabe, nach, zufolge", z. B. Ps. 10, 4.: der Frevler

frägt nicht nach Gott כְּגֹבַהּ אֱמוֹ wie sein Uebermuth d. h. nach Maassgabe desselben; 2 Reg. 1, 17.: er starb כִּדְבַר יְהוָה wie das Wort Jehova's d. h. nach Maassgabe, zufolge des Wortes Jehova's. Hier also: nach Maassgabe, in Folge eines Versehns, was vom Fürsten ausgeht, gibt es einen Uebelstand im Leben. Die Ausleger geben כְּ bald durch „quasi", bald durch „nämlich", bald durch „durch", bald erklären sie es für abundant u. s. w. — יֹצֵא für יוֹצֵאת ist wie ein Part. fem. der Verba לה punctirt, was besonders in den späteren Büchern häufig vorkommt; s. Gesenius Lehrgeb. S. 418. Ueb. שַׁלִּיט s. z. Kap. 8, 19. Döderl. verbindet nicht übel das zweite Glied mit dem folgenden Verse: Nach unbesonnenen Befehlen von Despoten ward der Thor am höchsten Platz gestellt u. s. w., indess ist es nicht nöthig, von der gewöhnlichen Abtheilung abzugehen.

V. 6. Der Uebelstand, der auf einem Versehn des Regenten beruht, besteht darin, dass alberne und schlechte Menschen zu hohen Aemtern und Würden befördert werden, während die Würdigen unberücksichtigt gelassen werden. — נָתַן geben, setzen, stellen wie Esth. 6, 8. mit עַל s. v. a. שׂוּם עַל über jemand setzen; vgl. Deut. 17, 15. wo beide Phrasen in gleichem Sinne neben einander stehen. — Für סָכָל lesen Bauer, Spohn, Kaiser nach LXX., Aquil., Symm., Syr., Vulg., Hieron., Arab., Chald. סָכָל. Allein die masoreth. Punctation ist richtig; das abstr. ist für das concr. gesetzt, wie schon Jarchi, dem fast alle Ausleger folgen, richtig erklärt. S. z. Kap. 2, 23. Man hat auch nicht nöthig die Form mit Abenesr. für ein concr. wie מָלֵךְ zu erklären. Seb. Schmidt lässt nach Kimchi סָכָל s. v. a. שֵׂכֶל Verstand, Einsicht bedeuten und findet hier eine fortgehende Lobpreisung der Weisheit, welche ihre Besitzer zu hohen Ehren bringe,

während Schlechtigkeit die ihrigen (עֲשִׁירִים) in Niedrigkeit erhalte. Dagegen spricht V. 5., wo auf einen Uebelstand hingeleitet wird, der V. 6. 7. genauer angegeben ist. — רַבִּים ziehen Döderl., v. d. Palm und Bauer zum Folgenden und übersetzen: magnates et divites; sie haben aber die Accente und alle alten Versionen gegen sich. — עֲשִׁירִים Reiche bilden keinen guten Gegensatz zu den Thoren, weshalb Houbig. כשרים, Spohn חכמים dafür lesen und Geier es in der Bedeutung: reich an Weisheit, worauf aber der Gegensatz führe, fassen will. Allein die Begriffe reich, vornehm und edel gelten dem Hebr. als synonym; man vergl. שׁוּעַ Reichthum (Job. 36, 19.) mit שׁוּעַ vornehm im guten Sinne (Jes. 32, 5.). Sofern nun damals die Vornehmen eines Volkes auch die Gebildetsten desselben waren, können sie hier in einem Gegensatz zu den Thoren, gemeinen, unwissenden und schlechten Menschen stehen. Man vergl. V. 20., wo עָשִׁיר wenigstens nicht im schlimmen Sinne steht. Clericus findet in der Stelle folgenden Sinn: Es kommt vor, dass Männer zu Ehren gelangt, sich als Thoren zeigen und darum wieder gestürzt werden. Allein dann wäre ja der Uebelstand eben gehoben, über welchen Koheleth V. 5. klagt.

V. 7. Unter den Sklaven sind wohl bloss gemeine, unwürdige Menschen zu verstehen, so wie unter den Fürsten edle, vornehme, würdige. Andre fassen die Worte eigentlich. Das Reiten auf Rossen galt als eine Auszeichnung der Vornehmen; vergl. Jer. 17, 25. 2 Chron. 25, 28. Esth. 6, 8. 9. wo erzählt wird, dass Mardochai, den der König Ahasverus ehren wollte, auf seinem (des Königs) Rosse in Susa sei umhergeführt worden. Vergl. Harmar's Beobachtungen über d. Orient. II, S. 98. Rosenmüller's altes und neues Morgenland. IV. S. 172.

V. 8. Zusammenhang: Es begegnet Herrschern wohl,

dass sie bei der Auswahl ihrer Günstlinge fehlgreifen (שְׁגָגָה) und Unwürdige erheben (V. 5—7.). Man denke hier an die leichtsinnige Willkühr orientalischer Despoten. Diese Misgriffe, welche ihren Grund in unüberlegter Willkühr haben, bestrafen sich aber häufig durch schlimme Folgen; denn wer etwas ohne Vorsicht und Umsicht betreibt, der erfährt Nachtheile, welchem der Bedachtsame entgeht (V. 8—11.). Vom besonderen Falle geht Koheleth zu dem allgemeinen Gedanken über, dass Mangel an Vorsicht und Umsicht immer mit Nachtheilen verbunden sei und prägt denselben durch eine Anzahl kurzer, kräftiger Gnomen ein. Diesen Zusammenhang nimmt schon Abenesra an. Andre Ausleger können gar keinen finden und meinen, dass diese Sentenzen über weises und thörichtes Verhalten im Allgemeinen handeln und mehr willkührlich ohne genaue Verbindung mit dem Vorhergehenden eingeflochten seien. Allein es verräth sich doch im ganzen Buche ein ziemlicher Zusammenhang. Und in der That nimmt Koheleth das verlassene Thema V. 16—20. wieder auf, so dass man genöthigt ist, das Dazwischenliegende auf jenes Thema zu beziehen. — גּוּמָּץ Grube ist *ἅπαξ λεγόμενον* und rein aramäisch von dem chald. גַּמֵּץ graben abzuleiten; im Chald. kommt גּוּמְצָא, כּוּמְצָא, קוּמְצָא vor, welches in den Targg. zu Prov. 22, 14. Jes. 24, 17. 18. Jer. 48, 43. 42. 2 Sam. 17, 9. 18, 17. dem hebr. שׁוּחָה, פַּחַת entspricht. (S. auch Buxtorf lexic. chald. p. 450. 1051. 2058.). Ebenso das syr. ܓܘܡܨܐ, wofür auch ܓܘܡܝܐ; (s. Castell. lex. syr. p. 142. 157.). Zum ersten Gliede vergleichen die meisten Ausleger das Sprichwort: Wer Andern eine Grube gräbt u. s. w. (Prov. 26, 27. Ps. 7, 16. 57, 7. Sir. 27, 29.), und denken an die Nachstellungen böser Menschen, welche durch eigenes Unglück

bestraft werden. Allein damit stimmt das Folgende nicht überein, wo bloss von gefährlichen und mühvollen Geschäften die Rede, welche ohne Vorsicht angefangen und ohne Umsicht betrieben zum Nachtheil ausschlagen. Nach diesem Zusammenhange kann bloss an gefährliche Unternehmungen gedacht werden, welche ungeschickt betrieben Schaden zufügen. Dasselbe muss vom zweiten Gliede gesagt werden. Wer Mauern einreisst, läuft Gefahr, von Schlangen gebissen zu werden, welche sich in altem Gemäuer aufhalten. Geier, Rosenm. u. A.: Wer durch den Zaun durchbricht, um die Früchte des Nächsten zu stehlen, der wird von der Otter gebissen, welche in Hecken und Gemäuern ihr Lager hat.

V. 9. Eine andre Sentenz, welche denselben einprägt. הַמַּסִּיעַ אֲבָנִים kann heissen: Steine aus der Erde herausschaffen, brechen wie 1 Reg. 5, 31. vergl. Ps. 80, 9. LXX.: ἐξαίρων λίθους· Symm. μετεωρῶν λίθους· oder: Steine fortschaffen, fortwälzen; vergl. 1 Reg. 4, 4. Aquil. μετατιθῶν λίθους. Syr. ܡܥܒܪ. Vulg. transfert. Der Sinn bleibt derselbe: Wer eine schwierige Arbeit unternimmt, bereitet sich viel Plage. An Grenzsteine, deren ungerechte Verrückung Unglück zur Folge hat, denken Grot., Seb. Schm., Mich. u. A., gewiss höchst unpassend. — עָצַב Ni. sich gefährden, in Gefahr sein. Diese Bedeutung hat das Wort im Hebr. bloss hier; im Chald. und Rabbin. ist sie häufig; vergl. das Targ. zu Ps. 18, 5. wo das Pa. und Targ. z. Ps. 119, 109. wo das Ithpa. in der Bedeutung „in Gefahr sein" vorkommt. Davon dann סַכָּנָה Gefahr, was im Rabbin. häufig ist. (S. Buxt. lex. chald. p. 1476 f. und Hartmann in Winer's Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie I, S. 45. wo Beispiele aus dem Talmud.). Richtig LXX.: κινδυνεύσει ἐν αὐτοῖς· doch Syr., Arab. defatigabitur. Vulg. vulnerabitur. Die

Gefahr besteht nämlich darin, dass wenn man ungeschickt die Axt führt, die Holzstücke gefährlich springen. Grot. und Seb. Schmidt verstehen hier das Fällen von Grenzbäumen oder von Bäumen andrer Leute, was weder in den Zusammenhang, noch zu בָּקַע spalten passt. Der erste erklärt obenein den Ausspruch allegorisch von Empörungen und Unruhen.

V. 10. Weitere Ausführung desselben Gedankens an dem Beispiele des Holzhackens. — קָהָה geben die meisten Ausleger unrichtig durch: „stumpf sein“ für: stumpf machen. Subj. ist der Hackende, an den man auch bei dem folgenden הוּא zu denken hat. — פָּנִים eigentl. Gesicht, Vorderseite, dann Schneide. Wir legen nach einer ähnlichen Reflexion dem Messer einen Rücken bei im Gegensatz zur Schneide, der Vorderseite. Sonst kommt für diesen Begriff herrschend פֶּה plur. פִּים, פִּיוֹת eigentl. Mund, dann Schneide vor (Jos. 6, 21. 8, 24. Jud. 3, 16. 1 Sam. 13, 21. Prov. 5, 4.). קִלְקֵל ein Pilp. von קָלַל gering sein, muss hier „schärfen“ heissen; eigentl. geringer machen, abreiben, glätten. Davon קָלָל glatt, geglättet als Beiwort zu Erz (Ez. 1, 7. Dan. 10, 6.). Vergl. מָעַט gering, glatt sein, wovon מָעֹט geglättet, geschärft als Beiwort des Schwertes (Ez. 21, 20.). — Vav als Zeichen des Nachsatzes häufig; s. d. Lexic. Ueb. יֶשֶׁר s. z. Kap. 2, 21. Man übersetze: Vortheil des Gedeihenlassens ist Weisheit, d. h. den Gewinn, etwas mit beabsichtigtem und erwünschtem Vortheil zu betreiben, gewährt die Weisheit, welche die zweckmässigste Art der Betreibung eines Geschäftes an die Hand gibt. Sinn: Wenn jener die Axt durch vielen Gebrauch stumpf gemacht hat und so thöricht ist, sie nicht zu schärfen, so muss er sich beim Holzspalten sehr martern, ohne doch vorwärts zu kommen. Der Weise dagegen,

umsichtiger und klüger, erleichtert sich sein Geschäft durch Schärfung des Werkzeuges und sichert sich auch einen guten Erfolg desselben. Umsicht nützt viel, Mangel daran ist mit mancherlei Nachtheil verbunden. Diese Erklärung, welche der Zusammenhang empfiehlt, geben im Wesentlichen schon Geier, Ramb., Cleric., Bauer, Rosenm. So einfach aber auch die Worte vorliegen, so verschieden sind sie aufgefasst worden. Die alten Uebersss. haben die Stelle nicht verstanden; sie sind von Spohn beurtheilt. Nach Maimonides, Grot. wäre der Sinn: Wenn die Axt verrostet und stumpf ist und man die Schneide nicht geschärft hat, so muss man die Kräfte aufbieten und weit mehr Verstand fodert da die Politur (הַקְשִׁיר). Michaelis übersetzt: Wenn Eisen stumpf wird und auch ohne Schärfe stark ist und schmettern kann, so behält doch die Weisheit ihren Vorzug, d. h. Stärke und Tapferkeit richten zwar etwas aus, aber weit mehr, wenn Weisheit damit verbunden ist. Spohn, mit dem v. d. Palm im Ganzen stimmt: Wenn eine Axt stumpf ist und man schleift sie, so kann man desto mehr damit ausrichten. Aber noch besser glückt es der Weisheit. Er lässt לֹא nach LXX., Syr., Arab. aus, wie auch Schmidt thut. Umbreit: Ist schon das Beil nur stumpf, so kann's doch ohne Schärfe Schaden stiften und grossen Schmerz erregen und Reichthum kann die Weisheit glücklich machen. Diese Auslegungen haben theils den Zusammenhang, theils die einfachen Textesworte gegen sich.

V. 11. Noch ein Beispiel, welches den bisher behandelten Gedanken veranschaulicht. Es gab im Orient, wie noch heute, Gaukler, welche Schlangen zu allerhand Bewegungen (Schlangentanz) abrichteten, indem sie ihnen das Gift abzunehmen verstanden, ihnen dadurch die Lust zum Beissen schwächten und sie auch unschädlich

machten. Dabei mochten sie gewisse Zauberformeln hermurmeln, um das Volk glauben zu machen, die Schlangen liessen sich durch dieselbe bezaubern und beliebig commandiren. Darauf führt der Ausdruck לָחַשׁ flüstern, welcher vom Schlangenbeschwören gebraucht wird. Immer mochten die Kunststücke nicht gelingen, die Schlangen mochten gegen die Absicht ihrer Herren beissen, wie aus der vorliegenden Stelle hervorgeht, so wie aus Sir. 12, 13.: *Τίς ἐλεήσει ἐπαοιδὸν ὀφιόδηκτον καὶ πάντας τοὺς προσάγοντας θηρίοις;* Auch Jes. 8, 17. bestätigt dies. Hier droht Jehova seinem Volke Schlangen an, für die es keine Beschwörung gebe. Die Gaukler mochten sich dann mit der Ausflucht entschuldigen, dass die Schlange taub sei; vergl. Ps. 58, 5. 6. Man s. darüber Bochart Hieroz. T. III. p. 161 sqq. ed. Rosenm. Rosenmüller's altes und neues Morgenland IV. S. 55 ff. I. D. Michaelis mosaisches Recht V. S. 203 f. und Niebuhr's Beschreibung der Reise nach Arab. I. S. 189. Warnekros hebr. Alterthümer herausgeg. v. Hoffmann S. 618 f. LXX. richtig: *ἐὰν δάκῃ ὄφις ἐν οὐ ψιθυρισμῷ καὶ οὐκ ἔστι περίσσεια τῷ ἐπῴδοντι.* Vulg. si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occulte detrahit, scheint בַּעַל לָחַשׁ gelesen zu haben. Sinn: Wenn die Schlange eher beisst, als die Zauberformel, nach welcher sie sich ihres Giftes entledigen soll, ausgesprochen ist, so nützen ihrem Herrn die Zauberformeln nichts, und er hat den Schaden sich selbst Schuld zu geben, weil er das Thier doch nicht recht behandelt und es überhaupt verkehrt angefangen haben muss. Oder: Wenn die Schlange, indem sie die geforderten Bewegungen macht, beisst, so als ob sie kein Zauber bände, so u. s. w. Die erste Auffassung ist aber wegen בְּלֹא vorzuziehen.

V. 12. Von den Beispielen einer umsichtigen und

umsichtslosen Betreibung der Geschäfte geht Koheleth zu thörichtem und weisem Verhalten überhaupt über und wendet sich noch mehr ins Allgemeine. — Das abstr. חֵן Anmuth für: anmuthig verstärkt den Begriff; s. z. Kap. 2, 23. — שִׂפְתוֹת nur in den späteren Schriften für das ältere שִׂפְתַיִם; (Cant. 4, 3. 11. 5, 13. Ps. 45, 3. 59, 8. Jes. 59, 3.). Im Syr. und Chald. ist die Feminalendung in diesem Wort herrschend. — Ueb. das Verb. sing. bei einem plur. inhum. s. z. Kap. 4, 18. Das Suff. beziehen fast alle Ausleger nach den Versionen richtig auf כְּסִיל, wonach der Sinn entsteht: Während der Weise durch angemessene Worte den Beifall und die Gunst Aller sich erwirbt, richtet sich der Thor durch seine ungehörigen und unverantwortlichen Reden zu Grunde. Man hat wohl an Reden gegen andre Menschen z. B. den König zu denken, welche ihm Hass, Verfolgung, Strafe u. s. w. zuziehen. Dass die Lippen des Thoren ins Verderben bringen, wird auch Prov. 10, 8. gelehrt. Vergl. V. 21. 32. 15, 2. Andre dagegen wie z. B. Schmidt, Umbr. beziehen das Suff. auf חֵן; allein dass der Thor im Stande sei, die Anmuth schöner Rede eines Andern *wirklich* zu vernichten, lässt sich nicht denken.

V. 13. Sinn: Alberne Reden führt der Thor, wenn er den Mund aufthut und schlechte, wenn er ihn zumacht d. h. alle Reden des Thoren von der ersten bis zur letzten sind entweder albern oder schlecht oder beides zugleich. Ueb. פֶּה metonym. f. דָּבָר s. z. Kap. 8, 2. und üb. הוֹלֵלוּת z. Kap. 1, 17. Andre wie Mich., Schmidt, Friedländer: ihr Ende ist Unverstand und Unglück, was darauf folgt. Die erste Erklärung ist jedoch dem Parallelismus angemessener, und wird auch durch die Ueberss. empfohlen.

V. 14. Obenein schwatzt der Thor sehr viel und

wird dadurch noch unerträglicher. Meidani: Wo kein Verstand ist, da sind viel Worte (s. Gynsburg Geist des Orients S. 11b.). Vergl. das lat. Sprichwort: Sapiens parcus sermonis est, nihil iactat. — Für מַה־שֶּׁיִּהְיֶה scheinen LXX.: *τί τὸ γενόμενον*· Symm. *τὰ γενόμενα*· Vulg. quid ante se fuerit; Syr. Arab. מַה־שֶּׁהָיָה gelesen zu haben. Das passt allerdings besser, sofern es die Tautologie hebt. Der Chald. folgt dem masoreth. Texte, so wie auch die meisten Ausleger. מֵאַחֲרָיו von hinter ihm d. h. von der Zeit an, wo er nicht mehr da ist; s. Kap. 6, 12. Sinn: Der Mensch sollte nicht viel reden, da er nicht viel weiss. Denn ist ihm nicht die ganze Zukunft unbekannt? Wie vieles weiss er nicht! Wie gering ist seine Berechtigung zu vielem Reden! Wie gering erst bei dem Thoren, dem Unverständigsten! Man braucht nicht grade an Reden über das Zukünftige mit den meisten Auslegern zu denken, sondern fasse das zweite Glied als Beweis der menschlichen Unwissenheit überhaupt. Derselbe Gedanke Kap. 6, 12. 8, 7. 9, 1. V. d. Palm und Bauer halten das zweite Glied ganz ohne Grund und willkührlich für eine spätere Interpolation, weil es nicht in den Zusammenhang passe.

V. 15. Wie im Reden, so zeigt sich auch in der Handlungsweise des Thoren Verkehrtheit, welche sich aber durch schlimme Folgen bestraft. עָמָל hier incorrect als fem. construirt. Aehnliche Incorrectheiten finden sich besonders bei den späteren Schriftstellern häufig z. B. Ezech., Dan. u. s. w. Vgl. Gesenius Gesch. d. hebr. Spr. S. 36. Sinn des ersten Gliedes: Weil der Thor Alles verkehrt anfängt, macht er sich viel Plage; ein wenig Einsicht würde ihm Manches erleichtern. Angeblich nach den Versionen gemachte Textesänderungen, wie sie Houbig. Spohn, Dathe u. A. vornehmen, sind unnöthig. —

אֲשֶׁר weil (Kap. 4, 9. 6, 12. Deut. 3, 24. Dan. 1, 10.). Ueber den Sinn des zweiten Gliedes sind die Interpreten getheilter Meinung. Nach Döderl., welcher עִיר nach dem arab. عِيرٌ turba hominum erklärt, wäre er: der Thor plagt sich viel, weil er nicht unter Menschen geht, in deren Gemeinschaft er sich Manches erleichtern könnte. Vergl. Kap. 6, 8 ff. Ebenso v. d. Palm, Spohn. Nach Mich., welcher dasselbe arab. Wort in der Bedeutung caterva iter simul facientium vergleicht, dagegen: den Thoren ermüdet sein Geschäft, weil er nicht die gemeine (Caravanen-) Strasse geht, die er gehen sollte. Indess ist eine Berufung auf das Arab. nicht nöthig; man kommt mit dem Hebr. aus. Aber auch die Ausleger, welche das Hebr. festhalten, weichen in der Sinnangabe ab. Die Stadt nämlich soll bald das himmlische Jerusalem, bald die Stadt der Weisen sein (Chald., Seb. Schmidt), wohin sich der Thor nicht begeben möge. Die meisten Ausleger jedoch fassen den Satz richtig als eine sprichwörtliche Redensart des Sinnes: die bekanntesten Dinge nicht wissen. Die Städte nämlich sind als die Hauptorte einer Gegend auch immer die gekanntesten Orte; wer nicht einmal an den bekanntesten Ort seiner Gegend sich findet, ist höchst unwissend. Der Thor weiss sich mit den gewöhnlichsten Dingen nicht Rath, und hat daher bei seinem Handeln viel Plage, die der Verständige nicht hat. Dieser Gedanke hängt auch mit den Gnomen V. 8—11. welche ganz denselben Sinn haben, vortrefflich zusammen. Sehr modern Moldenhauer: „die Arbeit des Narren ermüdet ihn nur, da er nicht daran denkt, mit seiner Arbeit zur Stadt zu gehen, allwo er sie zu Gelde machen kann."

V. 16. Nach der Digression über die Verkehrtheiten

des Thoren (V. 8—15.), zu deren Betrachtung Misgriffe unbesonnener Herrscher (V. 4—7.) ihn veranlassten, kehrt Koheleth zu den Regenten zurück. Eben so schlimm, lehrt er weiter, als unter einem willkührlichen Herrscher, ist ein Land unter einem jungen Regenten daran. Ueb. אי wehe s. z. Kap. 4, 10. — נַעַר fassen Döderl., v. d. Palm, Spohn, Bauer, Nacht. wegen des Gegensatzes zu V. 17. in der Bedeutung „Sklave". Allein das Wort heisst bloss „Knabe, Diener, Knappe" (von Knabe) wie παῖς, puer und kommt nicht im verächtlichen Sinne vor, wie עֶבֶד, was man hier erwarten sollte. Richtig daher die Versionen und die meisten Ausleger: Knabe, Kind. Man verstehe dies aber uneigentlich von einem unerfahrnen, unklugen, leichtsinnigen Regenten, welcher nichts von Staatsangelegenheiten versteht und sich auch nicht darum kümmert. Ebenso נָשִׁים Weiber uneigentlich von weibischen Männern (Jes. 19, 16. Nah. 3, 13.). Unter einem solchen Regenten können dann auch die Beamten (שָׂרִים) machen, was sie wollen. Schon am Morgen ein Gelag zu halten, galt als höchst verwerflich; Jesaia (Kap. 5, 11.) rügt es drohend an den jüdischen Grossen, und die Apostel beweisen (Act. 2, 15.) damit, dass es erst neun Uhr sei, ihren nüchternen Zustand. Ebenso bei den Römern. Catull. carm. XLVII, 5. 6.: Vos convivia lauta sumtuose *de die* facitis. Cicero Philipp. II, 40. tadelnd: ab hora tertia (9 Uhr des Morgens) bibebatur, ludebatur, vomebatur. Juvenal Sat. I, 49. 50. vom Schwelger: Exsul ab octava (2 Uhr Nachmittags) Masius bibit et fruitur Dîs iratis etc. Erst des Abends war ein Räuschchen erlaubt.

V. 17. Dagegen ist ein Land glücklich zu preisen, welches einen Regenten edler Art hat. בֶּן חֹרִים Sohn der Edlen d. h. Einer, der den Edlen, der Klasse der Edlen

angehört, wie Ps. 72, 4.: Söhne des Armen Menschen heissen, welche zur Klasse, gleichsam zum Geschlecht der Armen gehören; Job. 30, 8.: Söhne des Thoren und Namenlosen d. h. Menschen, welche zur Klasse verächtlicher und verachteter Thoren gehören. Ebenso Söhne der Menschen, Fremden, Griechen, Kuschiten u. s. w. (Jes. 2, 6. Joel 4, 6. Amos 9, 7. Gesenius Lehrgeb. S. 649.). בֵּן zeigt in solchen Compositionen die Angehörigkeit an. — Grot., Cleric., Döderl., Mich., Nacht., Schmidt u. A. denken an eine edle Herkunft; Seb. Schm., Rambb., Geier, Rosenm. u. A. an diese und einen edlen Charakter zugleich; es scheint aber das Letztere allein gemeint zu sein. Vulg. cuius rex nobilis est. Unter einem solchen Regenten müssen die Beamten ihre Pflichten pünctlich erfüllen und dürfen nicht zur Unzeit schmausen. בָּעֵת zur Zeit, nämlich zur rechten, nicht schon am frühen Morgen. Nan vergl. das deutsche „unzeitig“ d. h. nicht zur rechten Zeit und das lat. convivia tempestiva et intempestiva. S. d. Anm. z. Kap. 7, 17. — בְּ durch, lässt sich oft durch „wegen“ geben, sofern es den Grund d. i. die Veranlassung von etwas anzeigt z. B. Ps. 7, 7.: erhebe dich, Jehova בְּעַבְרוֹת צוֹרְרָי durch den Uebermuth meiner Feinde, welcher dich veranlassen möge, also: wegen des U. u. s. w. 2 Reg. 14, 6.: jeder Mensch soll sterben בְּחֶטְאוֹ durch seine Sünde d. h. wegen seiner Sünde möge ihn der Tod treffen! der Uebergang der Bedeutung „durch“ in „wegen“ zeigt sich in Stellen wie Ps. 31, 10. 5, 10. Jon. 1, 14. Gute Beamte essen, um Kräfte zu gewinnen für ihre Thätigkeit, nicht um sich durch Schwelgen einen Genuss zu bereiten.

V. 18. hängt genau mit V. 16. zusammen. Koheleth gibt noch an, warum er dem Lande, welches eine leichtsinnige Regierung hat, ein Wehe zuruft, — עֲצַלְתַּיִם ei-

gentl. Doppelfaulheit d. h. grosse, gänzliche Faulheit. Die Dualform scheint zugleich mit Rücksicht auf die beiden Hände gewählt zu sein, welche eigentlich fleissig sein sollten. — מָכַךְ geben die Ausleger durch „sinken, zusammensinken"; vielleicht passt die Bedeutung „zusammenfallen, zusammenstürzen" (hier nach und nach) besser; denn im Chald. ist das Pa. und Aph. s. v. a. das hebr. רָפָה, דִּבֵּא; vgl. das Targ. z. Ps. 44, 20. Prov. 22, 22. Job. 41, 21. im Hebr. findet es sich nur noch Ps. 106, 43. Job. 24, 24. wo sich aber die angenommene Bedeutung halten lässt. — Niedrigkeit der Hände bezeichnet das träge Sinkenlassen der Hände, ein Gestus des Faulen; LXX. richtig: ἐν ἀγρίᾳ χειρῶν. Gedanke: Wenn der Hausbesitzer nicht sorgsam und fleissig auf die Erhaltung seines Hauses in einem baulichen Zustande bedacht ist, so bekommt es Löcher, durch welche der Regen hineindringt, das Gebälk wird morsch und fällt zuletzt zusammen d. h. wenn die Vorsteher einer Nation leichtsinnig schwelgen, statt über der Erhaltung des Staatsgebäudes zu wachen, so erfährt das Ganze mannichfaltige Nachtheile und Störungen und muss zuletzt zu Grunde gehen. So im Wesentlichen Döderl., Schmidt, Nacht., Kaiser, Umbr., Heinem. u. A. richtig nach dem Zusammenhange. Andre dagegen wie Cleric., Seb. Schm., Mich., Rosenm. u. A. verstehen die Stelle ganz eigentlich von der Faulheit überhaupt, müssen aber darüber den Zusammenhang aufgeben.

V. 19. scheinen Gedanken oder Reden leichtsinnig schwelgender Volksvorsteher zu sein. Sie sind ohne weitere Ankündigung eingeschoben. Ueb. diese Sitte der hebr. Schriftsteller s. z. Kap. 8, 2. — עָשָׂה לֶחֶם ein Mahl bereiten wie Ez. 4, 15. und im chald. Dan. 5, 1. עֲבַד לְחֶם רַב ein grosses Gastmahl anstellen. Vergl. אָכַל

לֶחֶם ein Mahl halten (Gen. 31, 54. Exod. 18, 12. Jerem. 41, 1.) und im N. T. ἐσθίειν ἄρτον ein Mahl halten (Matth. 15, 2.). — יַעֲנֶה ist entweder fut. Kal. von עָנָה antworten, erhören, gewähren, oder was vorzuziehen ist, fut. Hiph. wonach der Gedanke entsteht: Geld macht Alles erhören d. h. bewirkt Erhörung, Befriedigung aller Wünsche, die ein Mensch nur haben kann. Vulg. pecuniae obediunt omnia. Symm. ἀργύριον δὲ εὐχρηστήσει εἰς ἅπαντα d. i. Geld dient zu allen Dingen. Die übrigen Uebersetzer scheinen die Stelle nicht verstanden zu haben; man s. sie bei Spohn. Schön Horat. epist. I, 6, 36. 37.: Scilicet uxorem cum dote, fidemque et amicos et genus et formam regina pecunia donat. Sinn: Mahle und Wein gibt es doch im Leben, sie können bloss dasein zur Lust des Menschen; ebenso kann auch das Geld, was wir in unserer hohen Stellung (durch Bedrückungen) gewinnen, nur dasein zur Befriedigung unserer Wünsche. Dieser Gedanke passt gut zu V. 16. Clericus führt hierzu folgende passende Stelle aus Menander an: ἐγὼ δ' ὑπέλαβον χρησίμους εἶναι θεοὺς τ' ἀργύριον ἡμῖν καὶ τὸ χρυσίον μόνον· ἱδρυσάμενος τούτους γὰρ εἰς τὴν οἰκίαν εὔξαι τι βούλει, πάντα σοι γενήσεταί κτλ. d. i. Ich aber bin der Meinung, nützliche Götter seien für uns bloss das Silber und das Gold; hast du sie ins Haus gebracht, wünsche, was du willst, alles wird dir werden u. s. w.

V. 20. Wenn aber auch untaugliche Herrscher reichliche Veranlassung zu Tadel geben, so muss man sich doch hüten, auf den König zu schmähen, immer bedenkend, dass gerade er es am leichtesten erfahren kann. Diese Ermahnung war für den Orientalen um so nöthiger, je willkührlicher, despotischer und grausamer seine Regenten waren. — מַדָּע Gedanken geben Vulg. richtig:

cogitatio, LXX.: *συνειδησις*. Das Wort gehört dem späteren Hebraismus an und findet sich nur noch 1 Chron. 1, 10. 11. 12. Dan. 1, 4. 17. im Chald. ist מַנְדָּע in derselben Bedeutung häufig z. B. Dan. 2, 21. 4, 31. 33. 5, 12. Stellen aus den Targg. hei Buxtorf lex. chald. p. 936. Die Bedeutung „Gemach", welche Hartmann (in Winer's Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie I. S. 49.) dem Worte geben will, lässt sich aus Targ. z. Ps. 68, 13. nicht erweisen; denn hier hat es die gewöhnliche Bedeutung. Dass man auch in Gedanken nicht auf den König schmähen müsse, soll die Ermahnung recht dringend machen. Andre wie Cleric., Nacht., Döderl., Schmidt denken bei מַדָּע an Vertraute, an vertrautes Gespräch, was jedoch der Sprachgebrauch nicht zulässt. V. d. Palm gibt es nach Schultens durch „locus concubitus" nach der Formel: und er erkannte sein Weib. Das würde zum Folgenden passen, wenn nur der Sprachgebrauch dafür wäre. — Ueb. עָשִׁיר s. z. V. 6. — בַּעַל כְּנָפַיִם eigentlich Besitzer, Herr der Flügel d. h. geflügelt, Vogel (Prov. 1, 17.), wie בַּעַל קְרָנַיִם gehörnt (Dan. 8, 6. 20.). Vgl. d. Anm. z. Kap. 12, 11. und Gesen. Thesaurus ling. hebr. p. 224. Bei den Vögeln braucht man weder mit Jarchi, Seb. Schm. u. A. an die Engel, noch mit Grot. an Delatoren, am wenigsten aber mit dem Chald. an den Engel Rasiel und den Elia, welche in den Lüften schweben sollen, zu denken. Der ganze Ausdruck ist vielmehr eine hyperbolische Bezeichnung der Grösse der Gefahr. Der König hat viel treue Anhänger im Lande, leicht kann er durch einen derselben erfahren, dass auf ihn geschmäht worden ist und furchtbare Strafe üben. Aehnliche Hyperbeln gibt es genug z. B. Luc. 19, 40. wo von einem Schreien der Steine; Hab. 2, 11. wo von einem Schreien des Steines in der Mauer

und von einer Antwort des Balkens darauf die Rede ist; Jes. 13, 8. wo die Cedern des Libanon reden. Juvenal sat. IX, 102 ff.: O Corydon, Corydon, secretum divitis ullum esse putas? Servi ut taceant; iumenta loquuntur et canis et postes et marmora. Claude fenestras, vela tegunt rimas, iunge ostia, tollito lumen e medio; clamant omnes. Cicero pro Marcell. 3. Parietes, C. Cäsar, huius curiae tibi gratias agere gestiunt etc. Zum Gedanken selbst vergl. Erasmi Adag. I, 2, 2. Das griechische Sprichwort: Ὦτα καὶ ὀφθαλμοὶ βασιλέων πολλοί. Publius Syrus; Nullum locum sine teste esse putaveris!

Abschnitt XV.

(Kap. XI, 1—6.)

Noch eine Verhaltungsregel, deren Befolgung im Leben Vortheil bringt. Der Mensch übe Wohlthätigkeit und zwar auch da, wo er keinen Vortheil, welcher gleichwohl nicht ausbleiben kann, erwartet; er übe sie uneingeschränkt und fühle sich dazu aufgefodert, theils durch den Besitz irdischer Güter, theils durch den Umstand, dass ihn Unglück, wo Freunde nöthig sind, treffen kann (V. 1—3.). Dabei sei er nicht saumselig, sondern thue unablässig wohl; denn er weiss nicht, was Gott mit ihm vor hat und ob sein Wohlthun überall ihm Früchte bringen wird (V. 4—6.).

Die Ermahnung zur Wohlthätigkeit durfte ein orientalischer Weisheitslehrer, der so viele Sittenregeln aufstellt, nicht auslassen; sie musste in einem Buche voll Lebensweisheit ihren Platz erhalten. Wohlthätigkeit galt und gilt bekanntlich dem Orientalen, also auch dem Hebräer, als eine Cardinaltu-

gend, und nimmt auch in der christlichen Ethik des N. T. eine Hauptstelle ein. Koheleth sucht sie auf seinem eudämonistischen Standpuncte besonders dadurch zu motiviren, dass ihre Uebung gute Früchte trage, indem sie Freunde verschaffe, die in der Noth empfangene Wohlthaten durch freundlichen Beistand vergelten. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist auch hier nur ein allgemeiner, liegt aber in dem Gedanken, dass man, um Vortheile zu erlangen, sich weise verhalten müsse, deutlich genug gegeben.

---

1. Wirf dein Brodt auf's Wasser, denn in langer Zeit wirst du es finden. 2. Theile mit an Sieben und auch an Acht, denn du weisst nicht, was für Unglück entstehen wird auf der Erde. 3. Wenn die Wolken voll sind, so giessen sie Regen auf die Erde aus, und wenn der Baum fällt im Süden oder im Norden, da, wohin er fällt, ist er. 4. Wer den Wind beachtet, säet nicht, und wer nach den Wolken sieht, erndtet nicht. 5. Wie du nicht weisst, welchen Weg der Wind (geht) und wie die Gebeine im Leibe der Schwangeren (werden), so weisst du das Wirken Gottes nicht, der Alles wirkt. 6. Am Morgen säe deinen Samen und zu Abend lass deine Hand nicht ab; denn du weisst nicht, was doch gedeihen wird, ob dies oder jenes, oder beides gleicherweise gut.

V. 1. Ueber den Sinn dieser Stelle sind die Ausleger getheilter Meinung. 1) Einige (Geier, Mich., Döderl., Spohn, Moldenh., Mendelss. u. A.) denken an den Kaufmann, welcher sein Vermögen im Handel dem Meere anvertraut und lassen Koheleth die Ermahnung geben,

sein Vermögen im Handel anzulegen und sichern Gewinn zu erwarten. Dagegen aber spricht, dass לֶחֶם nicht „Vermögen" heisst, dass nach dem Zusammenhange mit V. 2. vom Wohlthun die Rede sein muss, und dass es der sonstigen Ansichtsweise Koheleth's widerstreitet, unsichere, beschwerliche und gefährliche Unternehmungen anzuempfehlen. 2) Andre erklären den Ausdruck im ersten Gliede vom Säen und (v. d. Palm, Bauer) gewinnen den Sinn: säe an feuchte Orte, neben Wasser deinen Samen, dann wirst du reichlich erndten. Dagegen aber gilt, dass לֶחֶם eben so wenig „Samen" als עַל פְּנֵי „neben" bedeutet, dass der Zusammenhang mit V. 2. eine andre Erklärung fordert und dass die Ermahnung in der That auch zu einfältig wäre. Richtiger fasst R. Lowth (de sacr. Hebr. poesi p. 211 sq. ed. Gotting.) die Redensart „den Samen auf das Wasser streuen" tropisch für: etwas thun, was keinen Gewinn bringt und vergleicht die griech. Redensarten *σπείρειν πόντον*, *ἐν πόντῳ* (bei Theognis vs. 105. 106. ed. stereot. poett. graec. gnom. und Phocylides vs. 142.), wozu noch *σπείρειν εἰς ὕδωρ*, *ἐν ὕδατι* s. v. a. fruchtlos, vergeblich sich bemühen, könnte angeführt werden. Diese Erklärung würde vortrefflich passen, wenn שִׁלַּח לֶחֶם s. v. a. Samen säen wäre. Indess scheint auch Ben Syra (bei Buxtorf florileg. hebr. p. 171.) die Phrase so verstanden zu haben, wenn er ermahnt: וְרַק לַחְמְךָ עַל אַפֵּי מַיִם וּבִיבַּשְׁתָּא וְאַת מַשְׁכַּח בְּסוֹף יוֹמַיָּא d. i. streue dein Brodt auf die Wasserfläche und ins Trockene und du findest es am Ende der Tage. Wohlthun wird auch sonst (Ps. 112, 9. 2 Cor. 9, 6.) mit dem Säen verglichen. 3) Am passendsten nimmt man (mit Grot., Cleric., Schmidt, Umbr., Rosenm. u. A.) das erste Glied als sprichwörtliche Redensart des Sinnes: Theile deine Wohlthaten auch dahin

aus, woher du nach menschlicher Berechnung keinen Gewinn gewärtigen kannst; es kommt doch wohl einmal die Zeit, wo du sie wieder findest d. h. wo sie dir vergolten, ersetzt werden. Die Araber haben dieselbe Formel: Benefac, proüce panem tuum in aquam, aliquando tibi retribuetur (bei H. F. v. Diez Denkwürdigkeiten von Asien I. S. 106.); was hierzu entscheidend ist. Demnach ermahnt Koheleth zu rücksichtsloser Wohlthätigkeit, welche ihren sicheren Gewinn bringe.

V. 2. Fortsetzung der Ermahnung zu uneingeschränkter Wohlthätigkeit תֵּן־חֵלֶק eigentl. gib einen Theil, gib Theil d. h. theile mit u. s. w. Die Zusammenstellung der Zahlen sieben und acht bezeichnet bloss, dass man sich beim Wohlthun nicht beschränken, sondern immer und so viel man kann, wohlthun solle. Häufig wird eine Zahl mit der nächst höheren zusammengestellt, um den Begriff „einige, mehrere, viele“ zu geben; z. B. einmal, zweimal d. h. mehrmals (Job. 33, 14. Ps. 62, 12.); zweimal, dreimal d. h. oftmals (Job. 33, 29.); zwei und drei d. h. einige (Jes. 17, 6.); drei und vier d. h. mehrere (Amos 1, 3. 6. 9. 11. 13. 2, 1. 4. 6. Prov. 30, 15. 18. 21.). Hierher gehört auch die Drohung, dass Gott die Sünden der Väter an den Kindern bis im dritten und vierten Geschlechte d. h. in mehreren Geschlechtern heimsuchen wolle (Exod. 20, 5. 34, 7.). Vier und fünf d. h. einige (Jes. 17, 6.); sechs und sieben d. h. viele (Mich. 5, 4.). Die letzte Stelle ist der vorliegenden ganz analog. Ebenso bei den Classikern: bis et ter, bis terque d. h. mehrmals (Cic. Quint. Fr. III, 8. Cels. de re med. IV, 12.), τρὶς καὶ τέτρακις d. h. vielmals; bei Homer: Τρὶς μάκαρες Δαναοὶ καὶ τέτρακις. Noch öfter im Lat. ter quaterque, ter et quater, ter aut quater d. h. mehrmals, oftmals (Horat. Od. I, 31, 13. Sat. II, 7, 76.

Virg. Georg. I, 410. II, 399. Aen. I, 94. Ovid. Metam. I, 179. Tibull. III, 3, 26.). Als Grund für ein solches Verhalten gibt Koheleth nach seinem eudämonistischen Princip an, dass Unglück auf der Erde entstehen könne, wo man gute Freunde, die man sich durch Wohlthun macht, brauchen werde. Publius Syrus: Cuivis potest accidere, quod cuiquam potest. — Habet in adversis auxilia, qui in secundis commodat. — Homo, qui in homine calamitoso misericors est, meminit sui.

V. 3. Anweisung über die Art des Wohlthuns und den Grund desselben. Im ersten Gliede stellt der Verf. bloss eine gewöhnliche Naturerscheinung hin und überlässt dem Leser die Anwendung derselben auf sich selbst. Sinn: So wie die Wolke, wenn sie Regen enthält, ihn wohlthätig herabströmen lässt, bloss weil sie voll ist, ebenso soll der Begüterte Wohlthaten ausspenden, weil er es dazu hat. Der Mensch soll durch den blossen Besitz irdischer Güter sich schon zur Wohlthätigkeit aufgefordert fühlen, ohne lange zu fragen, wem? und wozu? Bei dieser Auffassung bleibt man im genauesten Zusammenhange mit V. 2. wo eben auch unablässiges und rücksichtsloses Wohlthun empfohlen wird. Die Vergleichung des Wohlthäters mit der Wolke findet sich auch anderwärts. Vergl. Erpenii gramm. arab. ed. Schultens p. 424., wo Einer geschildert wird als غَيْثُ مُزْنٍ غَامِرٌ حَيْثُ يُجْدِى i. e. pluvia nubis cooperiens, cum dona funderet. Vgl. Sir. 35, 26.: Ὡραῖον ἔλεος ἐν καιρῷ θλίψεως αὐτοῦ, ὡς νεφέλαι ὑετοῦ ἐν καιρῷ ἀβροχίας. Prov. 25, 14.: Wolken und Wind ohne Regen (gleicht) ein Mann, der mit Geschenken fälschlich prahlt. — Das zweite Glied enthält den Grund für ein solches Verhalten. Ohne Erfolg bleibt keine Wohlthat; jede kann nützen; denn

so wie der gefällte Baum da, wohin er gefallen ist, gefunden wird und zum Nutzen des Besitzers kann gebraucht werden, er mag in welcher Art er will gefallen sein, eben so hat die Wohlthat, wohin sie auch gefallen sei, ihren Nutzen. Das zweite Glied entspricht nach dieser Auffassung dem zweiten von V. 2., so wie das erste dem ersten von V. 2. Eben so genau ist der Zusammenhang mit V. 4. — שָׁם מָקוֹם da wo, dahin wo, wie Kap. 1, 7. und מָקוֹם אֲשֶׁר (Esth. 4, 3. Ez. 6, 13.) — יְהוֹא erklären Abenesr., Rosenm., Gesenius (Lehrgeb. S. 428.), Kaiser u. A. als apokopirte Form von יִהְוֶה, woraus יְהִי geworden wäre, wie aus יִהְיֶה=יְהִי; das Aleph sei paragogisch wie in הָלְכוּא, אָבוּא für הָלְכוּ, אָבוּ (Jos. 10, 24. Jes. 28, 12.). Allein die apokopirte Form ist hier unpassend. Es ist die vollständige Futurform von dem chald. Stammwort הֲוָא, welches im Hebr. noch Job. 37, 6. vorkommt. Die Formation ist die der Verba עו, wonach das fut. eigentlich יְהוֹא sein sollte, allein die chald. Form יְהוֵא (nach יָקוּם) ist vorgezogen. Einen Aramaismus nehmen schon Cleric., Geier u. A. an; s. Ewald's krit. Gramm. S. 482. Spohn liest dafür יְהִיֶה und zwar, wie er meint, nach den LXX., Vulg., Hieron., Syr., Arab., Symm., als ob diese nicht יְהוֵא eben wie יִהְיֶה durch ἔσται, erit u. s. w. hätten übersetzen müssen. — Andre Ausleger wie Mich., Spohn, Schelling, Umbr. finden in den beiden Bildern das Unvorhergesehene, Unvermeidliche und Unabwendbare des menschlichen Unglücks geschildert, so dass V. 3. eine weitere Ausführung des zweiten Gliedes von V. 2. wäre. Was das erste Glied betrifft, so stimmt auch Geier mit ihnen; das zweite aber erklärt er (und nach ihm Rosenm.) anders; unter dem Baume versteht er nämlich den Reichen, der wenn er einmal todt ist, nicht mehr wohlthun kann.

V. 4. Sinn: Weder der Säemann, welcher zweifelıft das Wehen des Windes beobachtet, von dem er erstreuung und Fortführung des Samens befürchtet, ch der Schnitter, welcher bang nach dem Zuge der olken schaut, von denen er Regen besorgt, richtet was aus; beide haben von ihrer Saumseligkeit Nacheil statt Vortheil. Anwendung: Sei nicht saumselig, udre nicht beim Wohlthun; berechne nicht lange, ob, ie und wieviel dir eine Wohlthat Gewinn bringen könne, ndern zeige dich immer, ungesäumt, überall wohlthä-; denn du weisst nicht, was Gott über dich beschlosn hat. So im Wesentlichen die älteren Ausleger Aben-., Grot., Geier, Seb. Schm., Ramb., Schmidt u. A. ıdre wie Hieron., Mich., Döderl., Cleric., Spohn, Nacht., nbr., Rosenm. denken bloss an Unternehmungen im Allmeinen, nicht an Wohlthätigkeit im Besonderen. Man lle frischweg handeln und sich nicht durch mancherlei sorgnisse von Unternehmungen abhalten lassen. Dazu th Koheleth aber sonst nicht. Mendelssohn denkt nach m Chald. gar an die Beobachtung der Gestirne und die stimmung des Handelns darnach.

V. 5. Darum soll der Mensch nicht saumselig im ohlthun sein, weil er das Walten Gottes nicht kennt h. nicht weiss, was Gott über ihn beschlossen hat, er ihn reich und glücklich bleiben, oder arm und unicklich werden und überhaupt in eine Lage gerathen sen wolle, wo er des Beistandes Anderer bedürfen rde. Von diesen müsse er sich recht viele und ungeumt zu Freunden machen. — Das Wehen des Windes ch seinem Ursprunge und Ziele galt als unerforschlies Geheimniss; vergl. Joh. 3, 8. Lucret. de rerum naa III, 270 sq. Sic calor atque aer et venti *caeca testas* mista creant unam naturam. Koh. 1, 16. Ebenso

die Entstehung und Ausbildung des Menschen im Mutterleibe (Ps. 139, 13—18.). Diese Instanzen über die menschliche Unwissenheit bezeichnen schön die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wirkens für den Menschen. — מְלֵאָה eigentl. voll, hier schwanger, wie im Lat. plena z. B. Ovid. Metam. X, 469.: plena patris thalamis excedit. Ovid. Heroid. XVI, 46. ist plenus venter s. v. a. gravidus venter. V. 44. Desgl. sus, bos plena bei Cicero divin. I, 45. Colum. VI, 24, 4. Vergleichen lässt sich auch πληροῦν γυναῖκα, implere feminam h. e. feminam reddere gravidam. Ovid. Metam. XI, 265. Dass Gottes Walten für den Menschen unbegreiflich und unerforschlich sei, ist ein häufig bei Koheleth vorkommender Gedanke (Kap. 3, 11. 8, 17. vergl. 9, 12.). Andre wenden die Stelle nicht speciell auf den Wohlthäter an, wozu aber der Zusammenhang aufzufordern scheint, sondern fassen sie ganz allgemein.

V. 6. Unablässig soll der Mensch auch darum Wohlthätigkeit üben, weil er nicht weiss, ob sie bei Allen ihm Früchte trägt; jemehr Freunde er sich gemacht hat, desto sicherer darf er im Unglück von der oder jenen Seite Beistand erwarten. Wohlthun wird häufig mit einem Säen verglichen (2 Cor. 9, 6. Gal. 6, 7—10. Ps. 109, 12.). — *Morgen* und *Abend* sind poetische Bezeichnung aller Zeit, wie Gen. 49, 27. Ps. 55, 18.: Abends und Morgens und Mittags d. h. allezeit, unausgesetzt klage ich u. s. w. Jes. 5, 11. — Ueb. כָּשֵׁר s. z. Kap. 2, 21. Kann nicht ein Empfänger von Wohlthaten sterben, aus deiner Nähe kommen, undankbar werden u. s. w.? Besser du hast dir Viele verpflichtet; irgendwo, ja an einigen, mehreren Orten trägt dir deine Wohlthätigkeit Früchte. — כְּאֶחָד wie einer d. h. zusammen, beisammen; in dieser Bedeutung nur in den jüngern Bü-

chern (2 Chron. 5, 13. Esr. 2, 64. 3, 9. 6, 20. Neh. 7, 66. Jes. 65, 25.). Ebenso im Chald. כַּחֲדָה, כַּחֲדָא simul, una bei Dan. 2, 35. und Targ. z. Gen. 13, 6. Job. 31, 38. wo es dem hebr. יַחַד entspricht. In den älteren Büchern kommt dafür durchgängig כְּאִישׁ אֶחָד vor.

Abschnitt XVI.

(Kap. XI, 7—XII, 8.)

G. W. Wedel exercitat. de morbis senum Salomoneis ad Cohel. XII. in seinen: exercitationes medico-philologicae I, 3. 3.

Herm. Witsii exercitatio ad Eccles. XII, 1—7. in seinen: Miscellanea sacra. Tom. II. p. 164—185.

I. M. Riedel dissertatio philologico-philosophica, qua in sensum locī difficilioris Cohel. XII, 1—5. inquiritur. Hal. 1768.

I. B. Köhler observationes criticae ad Ecclesiastae caput ultimum. In Eichhorn's Repertorium für bibl. und morgenl. Litteratur. Th. 16. S. 199—248.

H. F. Pfannkuche exercitationes in Ecclesiastae, Salomoni vulgo tributi, locum vexatissimum Cap. XI, 7—XII, 7. Gotting. 1794.

I. F. Winzer commentatio de loco Koheleth XI, 9—XII, 7. Lips. 1818. 1819. Auch in den Commentationes theologicae ed. Rosenmüller, Fuldner et Maurer. Lips. 1825. T. 1. Andre bei Rosenm. z. cp. 12, 2.

Noch einmal schärft Koheleth den Hauptsatz seiner Lehre, dass man heiter das Leben geniessen müsse, ein und motivirt seine Ermahnung theils damit, dass er auf das Angenehme des Lebens hin-

weist, welches selbst zum Genuss auffordere, theils damit, dass er an die Zukunft erinnert, welche als nichtig nichts verspreche (V. 7. 8.). Darauf wendet er sich im Besonderen an den für Freude empfänglichen Jüngling und gibt ihm die Weisung, fröhlich das Leben zu geniessen, alle freudenstörenden Uebel von sich abzuhalten, dabei aber auch Gott nicht zu vergessen (V. 9. 10. 12, 1.); dies solle er thun, ehe die traurige Periode des Alters eintrete, wo allerlei Uebel, des Alters leidige Gefährten, einkehren (V. 2—5.), ehe der Tod, des Alters naher Feind, sich einstelle, dem kostbaren Leben ein Ende mache und der Mensch auf ewig dahingehe (V. 5—7.). Die Betrachtung der menschlichen Vernichtung veranlasst den Weisheitslehrer das Bekenntniss, dass Alles nichtig sei, zu wiederholen (V. 8.).

Dieser Abschnitt hat am Schlusse des Ganzen die passendste Stelle. Koheleth hatte mancherlei Lebensverhältnisse zur Betrachtung gebracht, das Nichtige darin nachgewiesen und war für die Einrichtung des praktischen Lebens immer zu dem Resultate gekommen, das Beste bei der allgemeinen Nichtigkeit des menschlichen Lebens und Strebens sei heiterer, unverkümmerter Lebensgenuss. Angemessen war es, dass er am Ende seines Lebenslehrbuchs noch einmal jenen Hauptsatz wiederholte und zwar diesmal auch möglichst kräftig motivirte und eindringlich machte. Daher ist die im Verfolg seiner Erörterungen oft gegebene Ermahnung diesmal umständlicher, begründeter und eindringlicher. Diesem Zwecke entspricht auch Darstellung und Vortrag. Mit philosophischer Ruhe begann Koheleth seine Erörterungen und in gewöhnlicher Prosa führte

er sie durch; in einfachem Lehrtone gab er seine Lebensanweisungen, unter ihnen auch die zum frohem Genusse der irdischen Lebensgüter. Je grössere Beherzigung er aber der Letzteren nach der Tendenz seiner Moral wünschte, desto nothwendiger musste es ihm scheinen, sie am Ende seines Werkes auch durch die Darstellung auszuzeichnen. Daher verlässt er hier den ruhigen, prosaischen und gnomisch didaktischen Vortrag und erhebt sich zu einer hochpoetischen Darstellung und einer bilderreichen Schilderung, um das Gemüth des Lesers zu ergreifen, zu bewegen und seiner Mahnung Eindruck und Befolgung zu verschaffen; mit lebendigen Farben mahlt er den freudenleeren Zustand des Alters aus, mit ergreifender Wehmuth schildert er die zahlreichen Uebel, die es drücken, um seiner Belehrung einen desto grössern Erfolg zu sichern. Diese Tendenz, welche sich übrigens schon im Vorhergehenden verräth, hat der Verfasser bei diesem Abschnitte unverkennkar verfolgt.

---

7. Und süss ist das Licht und angenehm den Augen, zu schauen die Sonne. 8. Ja, wenn viele Jahre der Mensch lebt, in ihnen allen soll er fröhlich sein, und gedenken der Tage der Finsterniss, dass viel sein werden; Alles was kommt ist nichtig. 9. Freue dich, Jüngling, in deiner Jugend und fröhlich sei dein Sinn in deiner Jünglingszeit, und wandle auf den Wegen deines Herzens und nach dem Anschaun deiner Augen; doch wisse, dass ob alles dessen dich Gott ins Gericht bringen wird. 10. Und entferne Gram von deinem Herzen, und halte Uebel ab von deinem Fleische; denn der Jugend Morgenröthe ist nichtig.

Kap. XII.

1. Und gedenke deines Schöpfers in deiner Jugendzeit, ehe da kommen die Tage des Uebels und nahen die Jahre, von denen du sprichst: An ihnen hab' ich kein Gefallen; 2. ehe finster werden die Sonne und das Licht und der Mond und die Sterne und wiederkehren die Wolken nach dem Regen. 3. Wo da zittern die Hüter des Hauses, und sich beugen die Männer der Kraft und feiern die Müllerinnen, weil ihrer wenig geworden, und dunkel werden die Seherinnen durch die Fenster. 4. Und verschlossen werden die Thüren an der Strasse, indem schwach die Stimme der Mühle und man aufsteht beim Vogelgeschrei und gedämpft sind alle Sängerinnen. 5. Wo man auch vor der Höhe sich fürchtet und Schrecken auf dem Wege sind, und verschmähet die Mandel und sich schleppt der Athem und vernichtet wird die Begierde, denn dahin geht der Mensch zu seinem ewigen Hause und umherziehen auf der Strasse die Klagenden. 6. Ehe losgeht die silberne Schnur und zertrümmert wird das goldne Oelgefäss und zerbrochen wird der Eimer über dem Brunnen und zertrümmert das Rad an der Cisterne. 7. Und zurückkehrt der Staub zur Erde, wie er gewesen, und der Geist zurückkehrt zu Gott, der ihn gegeben. 8. Grosse Nichtigkeit, spricht Koheleth, Alles ist nichtig!

V. 7. Trotz der vielen Mängel muss Koheleth das Leben doch süss nennen, weil es des Angenehmen viel darbeut, und er stellt passend diese Behauptung gerade hier am Anfange des letzten Abschnittes auf, in welchem er eben zum heiteren Genuss des Angenehmen ermuntern will. Dass das Leben so viel Angenehmes hat, ist Grund, es zu zerreissen. — *Licht* s. v. a. Lebenslicht, Leben, sofern es nur für den Lebendigen Licht gibt, der Todte

dagegen der Finsterniss angehört; daher die Composition אוֹר חַיִּים Lebenslicht (Job. 33, 30. Ps. 56, 14. vgl. Job. 3, 20.). — *Die Sonne sehen* ist s. v. a. als leben, in einem Dasein sich befinden, wo das herrliche Sonnenlicht erfreut; (s. Kap. 7, 11. 6, 5.). Aehnliches führt Grot. aus Eurip. Hippolyt. an: ὦ λαμπρὸς αἰθὴρ, ἡμέρας ἁγνὸν φάος, ὡς ἡδὺ λεύσσειν· und aus Iphig. in Aulis: ἡδὺ γὰρ τὸ φῶς βλέπειν.

V. 8. Folgerung. Eben weil 1) das Leben so schön ist, soll der Mensch sich desselben freuen und zwar um so mehr, weil 2) die Zukunft nichts verspricht. Hiermit bereitet Koheleth die Ermahnung vor, welche er V. 9 ff. zum Schluss des Ganzen geben will. — כִּי häufig blosse Fortschreitungspartikel: ja! (Hos. 10, 5. Job. 6, 21. Ps. 10, 14. 90, 10.). — Die Futt. יִזְכֹּר, יִשְׁמַח sind als Conjunctiven zu fassen: er möge, soll u. s. w. Andre wie Döderl., Rosenm., de Wette fassen sie indicative und nehmen den Ausspruch als begründende Ausführung: das Leben ist angenehm; denn wenn ein Mensch auch lange Jahre lebt, er freut sich in ihnen allen u. s. w. Allein darüber klagt Koheleth eben, dass der Mensch sich zu viel grämt und kümmert, und darum nicht zum Freudengenusse kommt; er kann hier nicht den strengsten Gegensatz (בְּכֻלָּם) zu jenen Klagen prädiciren. — Viele Jahre d. h. mag sein Leben noch so lang werden, es soll nie freudenleer sein. — Das zweite Glied enthält den Grund. Die Tage der Finsterniss bezeichnen den Zustand im dunkeln Grabe oder im finstern Scheol; s. z. Kap. 9, 10. nach Andern (Döderl., Schmidt, Umbr.) Unglückstage im Allgemeinen. Allein wie hätte Koheleth diese Jedem so sicher vorher verkündigen und noch obenein bestimmen können, dass sie lange dauern würden? Die lange Dauer behauptet Koheleth vielmehr,

weil er überzeugt ist, dass es aus dem Zustande des Todes keine Erlösung gebe. S. d. Einl. z. Kap. 3, 16 ff. Die ganze Zukunft (כָּל־שֶׁבָּא) des Menschen ist nichtig, weil es für ihn im Zustande des Nichtseins nichts Reelles, auch keinen Genuss mehr gibt. Vergl. Horat. Od. I, 11, 7. 8.: Dum loquimur, fugerit invida aetas. Carpe diem, quam minimum credula postero.

V. 9. Da man das Leben geniessen soll, so muss man es in einer Zeit thun, wo man dafür empfänglich, und wo Genuss möglich ist, also in der Jugend, ehe das unfreundliche, von mancherlei Uebeln heimgesuchte Alter kommt. Aeltere Ausleger wie Abenesr., Jarch., Kimch., Merc., Drus., Vatabl. u. A. fassen die Ermahnung ironisch, um sie mit Num. 15, 39., wo das Gegentheil gesagt ist, in Einklang zu bringen. Nach v. d. Palm soll sie den Jüngling vor Unmässigkeit im Freudengenuss warnen. Allein sie ist überall in unserm Buche ernst zu nehmen, Vor Unmässigkeit warnt das zweite Glied. Auch den LXX.: *καὶ περιπάτει ἐν ὁδοῖς καρδίας σου ἄμωμος καὶ μὴ ἐν ὁράσει ὀφθαλμῶν σου·* Arab., Chald. ist sie zu stark gewesen; sie suchen sie durch willkührliche Zusätze zu mildern. Doch Syr., Vulg., Hieron., Olymp. und die neueren Ausleger haben sie richtig aufgefasst. — וְיִטֵיבְךָ לִבֶּךָ entweder: es thue dein Sinn dir wohl, nämlich dadurch, dass er fröhlich ist; oder: es mache dein Sinn dich fröhlich, dadurch, dass er sich auf das Angenehme richtet und dich dahin führt. Das Letztere ist wegen שִׂמַח vorzuziehen. Ueber הֵיטִיב fröhlich, heiter machen vgl. Prov. 15, 13. Jud. 19, 22. — Sinn des Folgenden: Wohin dein Sinn für das Angenehme sich richtet, dahin gehe; was dein Auge Schönes erblickt, das benutze, geniesse! (Vergl. Kap. 2, 10, Job. 31, 7, Num. 15, 39.). — Das Ketibh בְּמַרְאֵי ist gegen

das Keri בְּמַרְאֵה, welches LXX., Syr., Vulg., Arab., Chald. ausdrücken, 41 Codd. Kennic. haben und Spohn vorzieht, zu behalten; s. Gesenius Lehrgeb. S. 665. — Unter dem Gericht hat man nicht mit Seb. Schm., Geier, Ramb., Mich., Döderl., Rosenm. das allgemeine Weltgericht zu verstehen, sondern mit Cleric., Nacht., Winzer u. A. die natürlichen Folgen der menschlichen Handlungen, welche nach einer im A. T. herrschenden Ansicht als eine von dem göttlichen Richter angeordnete Vergeltung betrachtet werden (s. Kap. 2, 26. 7, 17. 18. 26. Prov. 5, 21—23.).

V. 10. Derselbe Gedanke negativ ausgedrückt. Die alten Ueberss. Jarchi, Merc., Geier, Cleric. u. A. finden hier eine Abmahnung von Zorn und heftigen Gemüthsbewegungen (כַּעַס) und von Schlechtigkeit überhaupt (רָעָה). Dagegen spricht der ganze Zusammenhang, nach welchem zu frohen Lebensgenusse ermahnt wird. כַּעַס kann hier im Gegensatz zur Fröhlichkeit bloss Aerger, finstrer Unmuth, welcher Freude stört, bezeichnen, wie immer in unserm Buche z. B. Kap. 1, 18. 2, 23. 7, 9. wonach dann רָעָה von Uebeln zu verstehen ist, die man von sich fern halten kann und soll. Publius Syrus: Tristitiam si potes, cave ne admiseris. — שַׁחֲרוּת nur hier, eigentl. Morgenröthe, dann Jugendzeit, die Morgenröthe des Lebens, wie das rabbin. תְּשִׁחוֹרֶת bei Buxt. lex. chald. p. 2372. Je kürzer die Jugend ist, je rascher sie vorüber eilt, — und sie ist ja auch nichtig, — desto mehr muss man sie benutzen zum Lebensgenuss. Vergl. Juvenal. Sat. IX, 126 sqq. Festinat enim decurrere velox flosculus angustae miseraeque brevissima vitae portio: dum bibimus, dum serta, unguenta, puellas poscimus, obrepit non intellecta senectus. Horat. Od. I, 9, 14 sqq. Quem sors dierum cunque dabit, lucro appone; nec dulces amo-

res sperne puer, neque tu choreas, donec virenti canities abest morosa. —

Kap. XII.

V. 1. Gleichwohl soll der Jüngling bei allem Lebensgenuss nicht zum Thoren werden; er soll dabei auch sittlich und religiös sein. Diese Stelle zeigt deutlich, dass Koheleth nicht üppige Zügellosigkeit empfehle, sondern bloss fröhlichen Gebrauch der irdischen Güter, soweit er sich mit Religiosität und Tugend verträgt. Für den Plur. בּוֹרְאִים wollen Houbig., Spohn, Köhler den Sing. lesen und zwar nach den Versionen!! Man s. aber d. Anm. z. Kap. 5, 7. Schmidt, Nacht. übersetzen: Freue dich deines Daseins. Diese Bedeutung aber hat בּוֹרְאִים niemals. — עַד אֲשֶׁר לֹא bis dass nicht d. h. ehe, bevor, wie עַד לֹא (Prov. 8, 26.). Richtig Symm. πρίν· Vulg. antequam. Syr. ܥܕ ܠܐ. Chald. עַד דְּלָא. Unter רָעָה sind die Beschwerden des Alters, über welche die Greise zu klagen pflegen, zu verstehen. Auch Plautus (Aulular. I, 1, 4. Rudens II, 3, 7.) nennt das Alter eine „mala aetas“ und Lucretius (de rerum natura II, 1130 sq.) sagt: Inde minutatim vireis et robur adultum frangit et in *partem peiorem* linquitur aetas. — Den zweiten Theil des Verses darf man nicht ausschliesslich mit der Ermahnung zur Gottesfurcht, sondern muss ihn besonders mit der Aufforderung zum Genusse, worauf es Koheleth hier vorzüglich ankam, verbinden: Geniesse, ehe u. s. w. aber nicht so, dass du darüber zum Thoren werdest.

V. 2. Weitere Beschreibung der יְמֵי רָעָה, welche das Alter treffen. Die Verdunkelung der Sonne, des Mondes u. s. w. ist Bezeichnung des Aufhörens hellstrahlenden Glückes und heiterer Fröhlichkeit; trübe Leidenstage drücken das von zahllosen Beschwerden heimgesuchte Alter. Licht nämlich, das angenehme, freund-

liche Element, ist Bild heiteren Glückes, Finsterniss dagegen, das unangenehme, widerwärtige Element, ist Bild düsteren Unglücks. So häufig im A. T. Vgl. Ps. 97, 11.: „Licht geht dem Frommen auf und den Redlichen Freude". Job. 30, 26., wo Hiob klagt: „Glück hoffte ich und es kam Unglück; ich harrt' auf Licht und es kam Finsterniss". Kap. 23, 17.: „Weil ich nicht umkam vor der Finsterniss und er vor mir das Dunkel nicht verbarg". Jer. 13, 16. An andern Stellen ist das Bild concreter gefasst, z. B. Job. 21, 17.: „Wie oft erlischt der Frevler Leuchte, wie oft kommt über sie ihr Unglück" u. s. w. Kap. 29, 2. 3.: „O wäre ich, wie in den Tagen, wo Eloah seine Leuchte über meinem Haupte leuchten liess, wo ich bei seinem Lichte wandelte durch Finsterniss". Jes. 9, 1. „Das Volk, welches einhergeht in Finsterniss, schaut ein grosses Licht; welche wohnen im Lande der Todesnacht, ein Licht glänzt über ihnen. „Oft wird dann auch Glück mit dem hellen Tagesscheine am Mittag oder Morgen verglichen; z. B. Job. 11, 17., wo Zophar dem Hiob die Aussicht eröffnet: „Heller als der Mittag erhebt sich ein Leben (für dich), Dunkel ist wie Morgenlicht". Daraus folgte die Vergleichung des Glückes mit dem Glanze der Gestirne, des Unglückes mit dem Mangel daran; z. B. Jes. 13, 10., wo der grosse Unglückstag Jehova's so angekündigt wird: „Denn die Sterne des Himmels und seine Gestirne lassen ihr Licht nicht leuchten, finster wird die Sonne bei ihrem Aufgange und der Mond lässt sein Licht nicht scheinen". Ez. 32, 7. Joel. 2, 10. Amos 8, 9. 10. Aus den Classikern vgl. Catull. VIII, 3.: fulsere quondam candidi tibi soles. Martial. epigr. V, 21, 11. 12.: Nunc vivit sibi, neuter heu! bonosque soles effugere atque abire sentit. Diese Erklärung geben die meisten Ausleger. וָאוֹר, welches nach

Abenesr. das Dämmerlicht vor Sonnenaufgang und nach Sonnenuntergang, nach I. D. Mich. zwischen Sonne und Mond genannt die Abendröthe bedeuten soll, ist bloss zur Häufung der Ausdrücke gesetzt, um den Gedanken zu steigern: alle und jede Freude ist für das Alter dahin! Man braucht es auch nicht, wie Syr. und Köhler, mit dem Folgenden in einen Genitiv zu stellen, oder mit Spohn gar aus dem Texte zu werfen. Wits. und Ramb. erklären das Dunkelwerden des Lichtes vom Erlöschen der Verstandeskraft, des inneren Lichtes bei den Alten, was jedoch keinesweges eine allgemeine Erfahrung ist; Riedel, Mendelss. denken an die schwachen Augen der Greise, für welche die Gestirne keinen klaren Glanz mehr haben; Grotius: was früher angenehm war, hört auf es im Alter zu sein. Wedel versteht unter der Sonne gar das Herz, unter dem Monde das Gehirn, unter den Sternen die Eingeweide!! Keine dieser Erklärungen ist ungezwungen. — Sinn des zweiten Gliedes: Ehe wiederholt trübe Leidenstage, deren immer einer an den andern sich anschliesst, eintreten. Nach dem Regen pflegen die Wolken verschwunden zu sein und heiter glänzt der Himmel; auch bei der Jugend heisst es: post nubila Phoebus. Nicht so bei den Alten; ihr Himmel ist von immer wiederkehrenden Wolken bedeckt. Die Wolken sind im Zusammenhange mit dem ersten Gliede ein höchst passendes Bild düsterer Leidenstage, welche im Alter nimmer enden. Wedel und Wits., Cleric. erinnern bei den Wolken an den häufigen Schnupfen, und Mendelss. nach dem Chald. an die wässrigen, triefenden Augen der Alten.

V. 3—5. Vom Allgemeinen geht Koheleth zum Besonderen, indem er eine specielle, aber bildliche Angabe der Leiden, welche den schwachen Körper des Greises drücken, folgen lässt. Der Verfasser spricht vom Körper

und seinen Gliedern unter dem Bilde eines Hauses und seiner Theile. Dieses Bild ist nicht selten. Vergl. Job. 4, 19., wo die hinfälligen Menschenkörper Lehmhäuser (בָּתֵּי חֹמֶר) genannt werden; Jes. 38, 12., wo der Körper eine Wohnung (דּוֹר) heisst: desgleichen wird er bezeichnet als *σκήνωμα* (2 Petr. 1, 13. 14.), als *ἐπίγειος οἰκία τοῦ σκήνους* (2 Cor. 5, 1.), als *γεώδες σκῆνος* neben *φθάρτον σῶμα* (Sap. 9, 15.), als *τοῦ ζώου σκῆνος* (Aelian. hist. animal. V, 3.), als carcer (Virg. Aen. VI, 734. Lucan. de bello civili VI, 721.) u. s. f. ***Hüter des Hauses*** sind unstreitig die Hände und Arme, welche jedes Uebel vom Körper abweisend diese als treue Hüter beschützen, bei dem schwachen Greise aber zittern. Man vergl. hierzu die sehr passende Stelle bei Galenus (de usu partium I, 4. Tom. III. p. 8. ed. Kühn), wo es heisst: *Ἄνθρωπος δ', ὥσπερ τὸ σῶμα γυμνὸς ὅπλων, οὕτω καὶ τεχνῶν τὴν ψυχὴν ἔρημος· διὰ τοῦτο ἀντὶ μὲν τῆς τοῦ σώματος γυμνότητος τὰς χεῖρας ἔλαβεν, ἀντὶ δὲ τῆς κατὰ τὴν ψυχὴν ἀτεχνίας τὸν λόγον, οἷς χρώμενος ὁπλίζει καὶ φρουρεῖ τὸ σῶμα παντοίως, κοσμεῖ δὲ τὴν ψυχὴν ἁπάσαις τέχναις κτλ.* זוּעַ sich bewegen, zittern nur noch Esth. 5, 9. Hab. 2, 7., im Aram. sehr häufig z. B. Dan. 5, 19. 6, 27. S. Buxtorf lexic. chald. p. 657 seqq. Castell. lex. syr. p. 249 seq. — ***Die Männer der Kraft*** d. h. die Kräftigen sind die Beine, welche diese Bezeichnung in sofern verdienen, als sie die stärksten menschlichen Gliedmassen sind. Nach derselben Ansicht heissen sie auch (Cant. 5, 15.) „Marmorsäulen" und werden (Ps. 147, 10.) statt rüstiger Fussvölker genannt. Bei dem Greise, dem die Muskelkraft schwindet, krümmen sie sich schlaff und schwach. Sonst sind sich krümmende Knie Attribut des Schwachen (Job. 4, 4.). — Die ***Müllerinnen*** sind die Zähne. Man vergl.

das syr. ܛܚܢܐ molitrix, dens molaris; das griech. *μύλαι, μύλοι* eigentl. Mühlen, dann Backenzähne s. v. a. *μολόδοντες, μύλακροι*; das lat. mola für maxilla (bei Apulej. de habitud. doctor. et nativit. Platon. lib. III. Vol. II. p. 210. ed. Bipont.) und dentes molares; ebenso im Engl. und Französ. Mühlzahn für Backenzahn. Die Feminalform ist wohl gewählt, weil das Mahlen im Alterthum ein Geschäft der Weiber, besonders der Mägde war; (Exod. 11, 5. Jes. 47, 2. Job. 31, 10. Odyss. XX, 105 ff.). בָּטַל ablassen, feiern nur hier; ein rein aramäisches Wort; vergl. Esr. 4, 21. 23. 24. 5, 5. 6, 8. Buxtorf lex. chald. p. 290 seqq. Castell. p. 91 seqq. Die Alten können wegen Mangel an Zähnen nicht mehr gut beissen; ihr Gebiss feiert gleichsam unthätig, weil es nicht mehr rüstig ist. — *Die Seherinnen durch die Fenster* sind in diesem Zusammenhange die Augen, welche aus den Augenhöhlen, gleichsam Oeffnungen, Fenstern im Kopfe in die Aussenwelt hinausblicken. Die Feminalform scheint wegen עַיִן, was gen. fem. ist, gewählt zu sein; daher auch בַּת עַיִן Tochter des Auges, Augapfel (Thren. 2, 18. Ps. 17, 8.). Ebenso sagt Cicero (Tuscul. I, 20.) von den Augen: quasi fenestrae sunt animi und: foramina illa, quae patent ad animum, a corpore callidissimo artificio natura fabricata est. — חָשַׁךְ finster werden, von den Augen: blöde werden, nicht klar sehen (Ps. 69, 24. Thren. 5, 17. Schwache Sehkraft wird oft als ein leidiges Attribut der Greise genannt (Gen. 27, 1. 48, 10. 1 Sam. 3, 2. 1 Reg. 14, 4. Deut. 34, 7.). Eine gute Parallele findet sich im Talmud Tr. Schabbath fol. 152. col. 1. bei Buxtorf. florileg. p. 320.): טוּר תִּלַּג סַחֲרָנוֹהִי גְּלִידִין כַּלְבוֹהִי לָא נָבְחִין טַחֲנוֹהִי לָא טָחֲנִין: d. i. der Berg (Kopf) ist Schnee, seine Umgebungen (Haare, Bart) sind Reif, seine Hunde (Stimme) bellen nicht, seine Müller (Zähne) mahlen nicht.

V. 4. Fernere Beschreibung der Schwächen und Leiden des Alters. Die Thür ist der Mund, für welchen mit Rücksicht auf die beiden Lippen die Dualform דְּלָתַיִם gewählt ist, welche Job. 41, 6. vom Rachen des Leviathan vorkommt. Auch sonst (z. B. Mich. 7, 5.) sind Pforten des Mundes (פִּתְחֵי פֶה) oder (Ps. 141, 3.) Thür der Lippen (דַּל שְׂפָתַיִם) für Mund gesetzt. Greise sind grämlich und ungesprächig; sie öffnen den Mund nicht gern zum Reden, weil es ihnen schwer fällt. Zwar gibt es davon Ausnahmen; allein Koheleth will bloss das Gewöhnliche hervorheben, wie auch V. 3. 5., wo lange nicht Alles von allen Greisen ohne Ausnahme gelten kann, aber doch im Allgemeinen richtig ist. Es kam Koheleth hier darauf an, eine recht grosse Anzahl von Beschwerden des Alters aufzuführen. Andre (Geier, Ramb., Döderl., Rosenm.) erinnern an das Zusammenfallen der Lippen bei den Alten, welche die Zähne verloren haben, oder (Schmidt, Bauer) an das Zusammenziehen der Lippen, um bei dem Mangel an Zähnen die Aussprache bilden zu helfen, oder (Köhler u. A.) an die geringe Esslust der Alten, oder (Chald., Kimch., Grot., Cleric.) verstehen die Worte eigentlich vom Verschlossenhalten der Hausthür, sofern Greise nicht viel ausgehen u. s. w. Bei der letzten Auffassung würde sich der Zusatz בַּשּׁוּק gut erklären. Indess ist wegen des Folgenden die erste Erklärung vorzuziehn und בַּשּׁוּק als ein überflüssiges Bild zu betrachten, was nicht auf den unter der Metapher liegenden Gedanken darf übergetragen werden. Die Erklärung Wedels, welcher an andre Oeffnungen denkt und an Obstructionen erinnert, ist gewiss falsch. — Die Worte בִּשְׁפַל קוֹל הַטְּחֻנָה enthalten den Grund für die Ungesprächigkeit der Alten. שְׁפַל infin. nominasc. von שָׁפֵל niedrig sein, von der Stimme gleich-

sam niedergedrückt, gedämpft, schwach sein wie שְׁחַח (Jes. 29, 4.). Die Mühle ist der Mund, dessen Zähne gleichsam mahlen, und dessen Stimme, welche vermöge der Zähne heller, deutlicher, schärfer gehört wird, gleichsam das Geräusch der Mühle ist. Im gewöhnlichen Leben hört man auch wohl bei uns sagen: deine Mühle mählt gut d. h. du kannst gut kauen und essen. Sofern nun Greise wenige oder keine Zähne haben, welche so viel zu einem scharfen, deutlichen Ausdruck der Stimme beitragen und sofern es ihnen an Kraft zu lautem, helltönenden Sprechen fehlt, wird hier die Stimme der Mühle bei ihnen gedämpft genannt; und weil (בִּ) dies der Fall ist, halten sie ihre Lippen geschlossen. Hierdurch wird die gegebene Erklärung der ersten drei Worte des Verses gerechtfertigt. — קוּם häufig vom Aufstehen vom Nachtlager (Gen. 32, 22. Jud. 16, 3. 1 Sam. 9, 26.). Die dritte Pers. Sing. ist impersonell zu fassen durch „man steht auf", (wie V. 5. die dritte Pers. Plur. und die dritte Pers. Sing. Kap. 1, 10. 9, 15.) bezieht sich aber auf die Alten. Sinn: Greise haben wenig Schlaf; sie erheben sich zeitig von ihrem Lager, schon wenn die Vögel ihr Morgenlied singen, was sie bekanntlich bei Tagesanbruch thun. So die meisten Ausleger. Andre (Geier, Grot., Rosenm.) denken an den Mangel festen Schlafes bei Greisen, welche durch das Geschrei des kleinsten Vogels können aufgestört werden. Allein im Folgenden wird ihnen ja Feinhörigkeit abgesprochen. Noch Andre (Seb. Schmidt, Schelling) erinnern an die schwache, gleichsam pipende Stimme des Greises, welche Auffassung die Worte nicht zulassen. Auch entstünde eine lästige Wiederholung des vorhergehenden Gedankens. — שְׁחַח Niph. gebeugt, gedämpft sein, vergl. Jes. 29, 4. wo es von dem angstvoll im Staube seufzenden

Ariel heisst: מֵעָפָר תִּשַּׁח אִמְרָתֵךְ aus dem Staube ist gedämpft, wird sehr schwach gehört deine Rede. Hier steht שָׁחַח auch mit צָפְצַף zirpen im Parallelismus. *Die Töchter des Gesanges* sind nun weder (Hieron., Geier, Köhler) die Ohren, noch (Chald., Abenesr., Kimch., Bauer) die Gesangwerkzeuge als Kehle, Lippen, Brust u. s. w., noch (v. d. Palm u. A.) Gesänge, sondern nach dem Sprachgebrauche Sängerinnen, man mag nun mit Jarch., Wits., Riedel, Grot., Cleric. u. A. an menschliche Sängerinnen, oder mit Döderl., Schmidt, Ewald (krit. Gramm. S. 574.) an Singvögel denken. Die Sängerinnen sind gedämpft d. h. ihr Gesang wird von dem schwerhörigen Greise nicht rein und hell mehr gehört. Ueb. יִשְׁחוּ statt תִּשַּׁחְנָה vergl. Esth. 1, 20. Jud. 21, 21. Vergl. Talmud Tr. Schabbath fol. 152. bei Buxtorf florileg. hebr. p. 321. אָזְנַיִם שֶׁל זְקֵנִים מִתְכַּבְּדוֹת d. i. die Ohren der Greise sind beschwert.

V. 5. Fortsetzung. Vom Sing. (יָקוּם) geht der Verf. über zum Plur. (יִרְאוּ), welcher aber ebenfalls zu fassen ist: man fürchtet sich u. s. w. nämlich die Alten, welche weder Kraft noch Odem haben, um Höhen zu ersteigen und diese daher furchtsam und besorgt vermeiden. Man braucht nicht grade mit Wedel, Schmidt u. A. an Schwindel als eine Plage der Greise zu denken, sondern bloss an ihre Kraftlosigkeit. — חִתְחִתִּים Schrecken, Schrecknisse ein Subst. von חָתַת, wie גַּלְגַּל, חַלְחָלָה von גָּלַל, חוּל im Pilp. Für kraftlose und matte Greise ist jeder Weg, auch der ebenste, beschwerlich und darum schrecklich. Der Ausdruck ist etwas stark gewählt, damit sich die Beschwerden des Alters als um so grösser hervorstellen. Grot., Cleric. übersetzen: et quae fracta sunt in via und verstehen die Unebenheiten des Weges darunter wie auch Mendelss.; allein der Gedanke ist nach der ersten Auf-

fassung stärker. In der Erklärung dieser beiden Sätze stimmen die Ausleger ziemlich überein; desto grösser ist die Abweichung bei dem Folgenden. — וְיָנֵאץ הַשָּׁקֵד geben LXX., Venet. graec. *καὶ ἀνθήσῃ τὸ ἀμύγδαλον*. It. Vulg. et florebit amygdalus. Syr. ܘܢܦܪܚ ܩܘܣܡܐ et germinabit amygdalus. Ihnen folgen die meisten Ausleger und fassen die Blüthe des Mandelbaums als metaphorische Bezeichnung des weissen, der Mandelblüthe ähnlichen Haares der Greise. Dafür liesse sich ausser der Auctorität der Ueberss. anführen, dass der Mandelbaum im Winter blüht, was hier zum Greisenalter, dem Winter des Lebens um so besser passte. Vergl. Plin. hist. nat. XVI, 42.: Ex his (scil. arboribus), quae hieme concipiunt, floret prima omnium amygdala mense Ianuario, Martio vero pomum maturat. Cels. Hierobot. I, p. 297; ferner, dass die Blüthen des Mandelbaumes auf nackten, blätterlosen Zweigen stehen, wie Hasselquist (Reise nach Palästina u. s. w. S. 220.) erzählt, so wie endlich die Stelle Sophocl., Electr. 43. 44. wo Orestes zu seinem alten grauköpfigen Führer sagt: *οὐ γάρ σε μὴ γήρᾳ τε καὶ χρόνῳ μακρῷ γνῶσ' οὐδ' ὑποπτεύσουσιν ὧδ' ἠνθισμένον*. Allein ohne irgend eine weitere Andeutung zu sagen: „der Mandelbaum blühet“ für: „das Haar wird weiss“, ist doch immer sonderbar und nicht wohl möglich. Dazu kommt, dass grade die Blüthe des Mandelbaums, welche fleischfarben ist und erst nachdem sie eine Zeit lang gestanden hat, weiss wird, schwerlich Bezeichnung für etwas Weisses überhaupt sein kann; dass das weisse Haar auch kein Leiden des Alters ist, was man doch hier, wo nur von Altersbeschwerden die Rede ist, erwarten sollte; dass יָנֵאץ nicht ohne Schwierigkeit von נִיץ blühen abgeleitet werden kann u. s. w. Uebrigens heisst auch שָׁקֵד sonst bloss Mandel, nicht Mandel-

baum (Gen. 43, 11. Num. 17, 23.). Passender legt man mit Mich., Ried., Winzer, Gaab, Gesen. u. A. die Radix נָאַץ verschmähen zum Grunde, von der יְנֵאַץ ein Fut. Hiph. für יְנִאַץ ist; (s. Gesenius Lehrgeb. S. 137. 411. 506.). Man braucht nicht mit Gaab יִנָּאַץ oder יְנָאֵץ zu lesen. Mandeln sind Gen. a. a. O. unter den gepriesenen Früchten des Landes, Gewürz, Honig, Pistacien u. s. w. genannt. Sinn: Im Alter verschmäht man selbst die süssesten Früchte, weil kein Appetit vorhanden ist. Demnach führt Koheleth hier den Mangel an Esslust als ein Leiden des Alters an.

Die Worte וְיִסְתַּבֵּל הֶחָגָב lauten bei LXX.: *καὶ παχυνθῇ ἡ ἀκρίς*. Vulg., Hieron., Arab. impinguabitur locusta. Syr. ﻭﺗﺴﻤﻦ ﺍﻟﺠﺮﺍﺩ et crescet locusta. Nach ihnen erklärt Cleric. so: Wie der grösste Theil des Körpers bei Heuschrecken in dem Bauche besteht, ebenso bei Greisen, welche sehr wohl beleibt und sich dadurch lästig werden. Andre weichen von den Versionen ab und halten sich genauer an das Hebr. z. B. Witsius, welcher unter der Heuschrecke die Glieder versteht, die in der Jugend leicht beweglich sind, im Alter aber gestützt werden müssen, was lästig sei. Geier, Köhler: Greise krümmen sich an Schultern und Hüften zusammen und werden Heuschrecken ähnlich. Riedel, v. d. Palm u. A. fassen das Bild von dem Mandelbaume, welcher im Winter blüht und das Bild von der Heuschrecke, welche im Herbste frisst, als Symbol der letzten Lebensperiode des Menschen. Grotius erklärt die Stelle gar vom Bruche u. s. w. Andre geben den Begriff Heuschrecke auf und folgen dem Chald. וְיִתְנַפְּחוּן אַסְתְּוֵרֵי רַגְלָךְ et inflabuntur tali pedum tuorum. So auch Abenesra, Hieron. Aehnlich Bochart im Hieroz. T. III. p. 338. ed. Lips., welcher

חָנָב nach dem arab. حَنَبَة caput femoris erklärt und annimmt, der langsame, schwerfällige Gang der Greise sei gemeint. Vielleicht kommt man mit folgender Erklärung leichter durch. Man vergl. das arab. حَبَّ spiritus, halitus cursus, das Athmen. Das Athmen belastet sich oder ist, wird belästet d. h. der Athem schleppt sich, das Athmen geht sehr schwer, weil nicht viel Athem da ist. Dieses Leiden passt auf alle Greise. —

וְתָפֵר הָאֶבְיוֹנָה geben LXX.: καὶ διασκεδασθῇ ἡ κάπαρις· ebenso Syr., Arab., Vulg., Hieron. Ihnen folgen die meisten Ausleger. Die Kapper, welche Bedeutung אֶבְיוֹנָה (nach Buxtorf lex. chald. p. 12. 2098.) bestimmt hat, ist die Knospe eines Strauches, deren Genuss den Appetit vermehrt und auch zum Beischlaf reizen soll. Demnach kann man entweder mit v. d. Palm, Köhler, de Wette, Gesenius (im Thesaur. p. 12 f.) übersetzen: ehe die Kapper wirkungslos wird d. h. ehe man alt wird und für Genuss nicht mehr zu erregen ist, oder mit Rosenm. u. A. ehe die Kapper aufspringt d. h. ehe die Auflösung, der Tod erfolgt. Indess kommt man mit der Grundbedeutung „Wollen, Begierde“ von אָבָה, welche Venet. graec. παύσῃ ἡ ὄρεξις· Abulwalid bei Gesen. a. a. O. Wits., Grot., Cleric. festhalten, recht gut durch, indem man den Sinn gewinnt: Man muss das Leben geniessen (Kap. 11, 9. 10.), ehe es mit allem Begehren aus ist, ehe alles Wünschen aufhört, ehe der Tod, der dem Alter so nahe ist, sich einstellt, bei dem man sich nach nichts mehr sehnt. Diese Fassung bringt das Vorhergehende mit dem Folgenden, wo der Gedanke an den Tod festgehalten ist, in den genauesten Zusammenhang. Andre Erklärungen bei Winzer und Gesen. a. a. O. Döderlein, welchem Schmidt folgt, übersetzt die Stelle so:

da man den Mandelbaum verachtet, zur Last die Heuschreck' ist, des Turteltäubchens (יוֹנָה Taube und אֲבִי ach!) Klagegetön verschmäht wird. Diese drei Dinge sind die Allen angenehmen Vorboten des Frühlings; nur der Greis hat keine Lust an ihnen, weil er dem Leben abgestorben ist. Indess lässt sich diese Erklärung nicht ohne Zwang und Willkühr durchführen. — Nach der von uns angenommenen Erklärung muss man die Worte וְיִסְתַּבֵּל הֶחָגָב vor וְיָנֵאץ הַשָּׁקֵד wünschen, wonach dann im ersten Theile von Kraft- und Athemlosigkeit, im zweiten aber vom Mangel an Appetit und jeglichen Wunsches die Rede wäre; indess berechtigen keine äusseren Zeugnisse zu einer Umstellung.

Haus der Ewigkeit d. h. ewige Wohnung nennt Koheleth das Grab, weil er keine Befreiung daraus annimmt; (vergl. Kap. 3, 22. 9, 5. 6. 11, 8. so wie Job. 14, 12.). So nennt auch Targ. Jonath. zu Jes. 42, 11. die Wohnungen der Todten בָּתֵּי עַלְמֵיהוֹן ihre ewigen Häuser, und Tob. 3, 6. heisst das Grab *τόπος αἰώνιος*. Gleicherweise erzählt Diodor. Sic. (lib. I, cp. 51. ed. Dindorf) von den Aegyptern: *τοὺς δὲ τῶν τετελευτηκότων τάφους ἀϊδίους οἴκους προςαγορεύουσιν*. Auch die Araber (Koran Sur. 41, 28.) bezeichnen das Grab als دَارُ ٱلْخُلْدِ d. i. Wohnung der Ewigkeit und im Latein. kommt der Ausdruck domus aeterna zur Bezeichnung des Grabes vor; (in script. ap. Grut. p. 790, 5. 903, 6. 913.). Ueberhaupt wird das Grab nicht selten ein Haus genannt, vergl. Jes. 14, 18. Job. 17, 13. und im Aram. בֵּית קְבוּרְתָא, ܒܝܬ ܩܒܘܪܬܐ, so wie Tibull. carm. III, 2, 22., wo es marmorea domus heisst. — סָבַב sich wenden, hier wohl s. v. a. umhergehen. Es herrschte die Sitte bei den Hebräern, dass eigends dazu angestellte Leute einen

Verstorbenen durch Klagen und Musik betrauerten; s. Jer. 9, 16 ff. Matth. 9, 23 ff. und dazu Paulus Commentar; vergl. auch 2 Sam. 3, 31 f. Matth. 11, 17. Luc. 7, 32. Jahn's bibl. Archäol. I. 2. S. 530. Rosenmüller's altes und neues Morgenland. IV. S. 273.

Die gegebene allegorische Deutung von V. 3—5. ist im Wesentlichen und Allgemeinen die älteste und recipirteste; bei Weitem die meisten Ausleger haben die einzelnen Ausdrücke allegorisch und unmittelbar auf die Zustände der Greise gedeutet. Dagegen haben I. D. Michaelis, Spohn, Pfannkuche, Nachtigal, Umbreit, Köster Zweifel erhoben und das Einzelne in einem allgemeineren oder auch eigentlicheren Sinne fassen zu müssen geglaubt. Indess stimmen sie nicht überein. Michaelis nämlich und Spohn finden V. 3. 4. die Nacht mit dem, was sie für die menschlichen Verhältnisse zur Folge hat, geschildert und verstehen darunter das Greisenalter; in V. 5. ist ihnen die Furchtsamkeit und Aengstlichkeit der Greise beschrieben; Mandelbaum, Heuschrecke und Kapper sind Bilder des Todes, nach Michaelis zugleich auch des Ueberganges zum ewigen Leben. Nach Nachtigal ist V. 3—5. eine stürmische Nacht, nach Umbreit ein stürmischer Tag beschrieben, worunter der Tod oder der furchtbare Todestag des Menschen zu verstehen sei. Köster endlich findet in der Stelle die Schilderung einer Burg in stürmischer Regennacht, welche das Alter im Allgemeinen bezeichne. Bei V. 6. aber treffen diese Ausleger wieder mit den übrigen zusammen, indem auch sie dort eine bildliche Beschreibung des Todes annehmen. Indess kommt man mit keiner der hier angeführten Erklärungsarten leicht und bequem bei der Auslegung durch und es scheint, dass jene alte Fassung der schwierigen Stelle

den Vorzug verdiene, indem sie sich vollständig und nicht unangemessen durchführen lässt.

V. 6. An die Schilderung des Alters schliesst Koheleth eine Schilderung des Todes, welcher dem Alter ja so nahe ist und verfolgt auch damit jene (oben Einl. z. Kap. 11, 7 ff. angegebene) parānetische Tendenz. — Das Ketibh יִרָחֵק er entfernt sich d. h. geht los ist als ursprüngliche Lesart und wegen des Sinnes festzuhalten. Andre z. B. Abenesr., Jarch., Kimch., Spohn, Köhler ziehen das Keri יִרָחֵק vor. Allein רָחַק h. fesseln, zusammenbinden (Nah. 3, 10.), was auch die Derivate רְתוֹק, רַתִּיקָה, רְתָקָה Kette (1 Reg. 6, 21. Jes. 40, 19. Ez. 7, 23.) und das chald. רַתֵּק zuschliessen (Buxt. lex. chald. p. 1297.) bestätigen. Es passt also hierher nicht, wo der entgegengesetzte Begriff, welchen auch LXX., Symm., Vulg., Syr., Arab. ausdrücken, verlangt wird. — גֻּלָּה Oelkrug, Oelgefäss (Zach. 4, 3.) s. v. a. die Maskulinarform גֻּל (Zach. 4, 2.). Der Lebende ist verglichen mit einer an silberner Schnur hängenden, brennenden Lampe. Geht der Faden los, an welchem sie hängt, so erlischt ihr Licht, sie selbst wird zertrümmert und existirt nicht mehr. Wird der Lebensfaden des Menschen durchschnitten, so erlischt sein Lebenslicht, er löset sich auf und ist dem Nichtsein anheimgefallen. Diese Vergleichung ist um so passender, als auch sonst das Leben mit Licht verglichen und Licht genannt wird; vergl. d. Anm. z. Kap. 11, 7. — Die Ausdrücke „Silber“ und „Gold“ bezeichnen das Leben als etwas Kostbares, Schätzenswerthes; vergl. Kap. 11, 7. Das zweite Glied macht denselben Gedanken unter einem andern Bilde anschaulich. Der Eimer (כַּד) am Brunnen hängt an einem Stricke, welcher auf einem Rade (גַּלְגַּל) geht, und wird durch diese Maschinerie hinuntergelassen und her-

aufgewunden. So lange Rad und Eimer ganz sind, bleibt die Maschine im Gange, dient ihrer Bestimmung; gehen sie entzwei, so hört diese auf als solche zu existiren. Ebenso die Menschenmaschine. So lange alle Theile des Menschen gesund und stark, in gutem Zustande sind, treibt dieser sein Geschäft nach menschlicher Bestimmung und Gewohnheit; treten Störungen ein, so löst sich das Ganze auf und besteht nicht mehr. Bei diesem allgemeinen Gedanken muss man, wie es scheint, mit Merc., Seb. Schmidt, Geier, Mich., Döderl., Spohn, Bauer, Schmidt, Nacht., Rosenm. u. A. stehen bleiben; Koheleth will das Erlöschen des Lebenslichtes und die damit verbundene Auflösung des menschlichen Organismus veranschaulichen, was er V. 7. mit eigentlichen Worten ausdrückt.

Andre Ausleger finden auch hier eine allegorische Beschreibung des dem Tode nahen Alters und suchen die einzelnen Bilder von menschlichen Gliedmassen, welche bei den Alten ihre Functionen nicht mehr versehen, zu deuten, aber höchst gezwungen und verschieden. Da soll man (Abenesr., Jarch., Grot., Cleric., Wedel, v. d. Palm) unter der silbernen *Schnur* das Rückgrat, welches bei den Alten sich zusammenziehe (יִרְתַּק), oder (Wits.) die Nerven zu verstehen haben; da soll mit dem *Oelgefäss* (Chald., Abenesr., Cleric., v. d. Palm) der Hirnschädel und das Gehirn, oder (Wedel, Wits., Köhler) das Herz mit seinem Blute oder (Grot.) die Galle, die bei Greisen nicht mehr in ihren Gefässen bleibe, bezeichnet sein; da soll ferner mit dem *Eimer* am Brunnen (Grot.) die Blase oder (Cleric.) das Herz mit seinen Adern, oder (Wedel) der bei Alten nicht mehr zureichende Lebenssaft gemeint sein; da soll endlich das *Rad* an der Cisterne (Wits., Ramb.) das Herz mit seinen

Adern, oder (Wedel) die Blase und Nieren, oder (Chald.) die ganze Körpermaschine oder (Andre) den ganzen Unterleib bezeichnen u. s. w. Allein gegen solche und ähnliche Auffassungen spricht mit Entschiedenheit das gesunde Gefühl, so wie der Umstand, dass man in diesem (zwischen V. 5. 7.) Zusammenhange nicht sowohl eine Schilderung des Alters, als vielmehr des Todes erwartet, was auch einige der letztgenannten Ausleger gefühlt haben. Dazu kommt, dass man kein tert. comparat. hat, wenn man diese Bilder von menschlichen Gliedmassen erklärt. Man kann dagegen nicht einwenden, dass diese Stelle müsse allegorisch gefasst werden, weil dies bei den übrigen geschehen müsse; denn Koheleth bleibt nicht durchweg in der Allegorie; schon V. 4. fällt er heraus, V. 5. noch mehr, so wie er auch V. 7. das mit den eigentlichsten Worten sagt, was er V. 6. bildlich ausgedrückt hatte. Der Vorwurf der Willkühr, den man uns hier leicht machen könnte, fällt nicht sowohl auf uns, als auf den Verfasser selbst.

V. 7. wird derselbe Gedanke ohne Bild ausgedrückt. Zur Vorstellung s. m. d. Anm. z. Kap. 3, 20. vom körperlichen Tode. כְּשֶׁהָיָה wie er gewesen; der Mensch gehört der Erde an, aus welcher der erste Mensch gebildet worden; insofern ist Jeder Erde gewesen, weil er aus irdischem Stoffe besteht. — Das zweite Glied verstehen die meisten Ausleger so, als ob darin die Fortdauer der Seele nach dem Tode bei Gott gelehrt werde. Allein berücksichtigt man andre Aussprüche unsers Buches über denselben Gegenstand (s. Einl. z. Kap. 3, 16 ff.), so muss man Bedenken tragen sich anzuschliessen und eine Erklärung versuchen, welche mit der sonstigen Ansichtsweise Koheleth's in Einklang gebracht werden kann. Diese bietet sich von selbst dar, wenn man andre Stellen

des A. T. vergleicht; nach ihnen gibt Gott den Lebenshauch und macht dadurch lebendig; er nimmt ihn aber auch wieder, worauf der Tod folgt; der Lebensathem geht von Gott als dem Urquell alles Lebens aus und kehrt zu ihm zurück. So ist er es nach Jes. 42, 5., welcher dem Volke auf der Erde Athem (נְשָׁמָה) gibt und Lebensgeist (רוּחַ) den auf ihr Wandelnden; wie er z. B. (nach Gen. 2, 7.) den ersten Menschen aus Erde machte und darauf ihm Lebensathem einhauchte (וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים), so dass er ein lebendiges Wesen (נֶפֶשׁ חַיָּה) wurde. In Uebereinstimmung mit dieser Vorstellung sagt (Job. 33, 4.) Elihu: נִשְׁמַת שַׁדַּי תְּחַיֵּנִי der Hauch des Allmächtigen hat mich lebendig gemacht und Hiob Kap. 27, 3.: so lange noch mein Athem (נִשְׁמָתִי) in mir und Eloah's Hauch (רוּחַ אֱלוֹהַּ) in meiner Nase ist, will ich u. s. w. Wie nun Gott diesen Lebenshauch gegeben hat, so kann er ihn auch wiedernehmen und nimmt ihn auch wirklich, worauf die Lebewesen todt sind. So sagt (Job. 34, 14. 15.) Elihu: Nähme Gott seinen Geist und Lebenshauch (רוּחוֹ וְנִשְׁמָתוֹ), es verhauchte alles Fleisch zusammen und der Mensch kehrte in den Staub zurück. Dieselbe Ansicht gilt dann auch von dem Leben der Thiere Ps. 104, 29. 30., wo es heisst: du nimmst ihren Athem (רוּחָם), sie (die Thiere) verhauchen und kehren zu ihrem Staube zurück; du sendest deinen Athem (רוּחֲךָ), sie entstehen u. s. w. Man kann also nach diesen analogen Beispielen die Formel des zweiten Gliedes recht wohl von der Rückkehr des menschlichen Lebenshauches in den göttlichen Urquell alles Lebens verstehen und man muss dies wegen anderweitigen Aeusserungen Koheleth's über die Unsterblichkeit. Dass רוּחַ Lebenshauch bedeute, beweisen genügend Stellen wie Kap. 3, 21. Ps. 104, 29. 135, 17 u. a. m. so wie der Umstand, dass es so häufig

synonym neben נְשָׁמָה steht. Vielleicht ist selbst das Wort נָתַן hierbei nicht ohne Bedeutung, sofern es doch auf die Vorstellung führt, dass der רוּחַ eine dem Menschen verliehene Gabe, nicht aber das eigentliche Ich des Menschen ist.

V. 8. Die so ergreifend geschilderte Nichtigkeit des Menschen veranlasst den Verf. zur Wiederholung seines Ausspruches, dass Alles nichtig sei; er beschliesst mit demselben sein Werk, wie er es mit ihm angefangen hatte (Kap. 1, 2.) auf eine angemessene Weise. Was er dort als zu behandelndes Thema an die Spitze stellte, das muss erläutert, begründet, angewendet, kurz theoretisch und praktisch durchgeführt nun auch den Schluss bilden.

Epilog.

(Kap. XII, 9—14.)

Das Ganze schliesst mit einem kurzen Berichte über Koheleth und sein Werk, an welchen eine allgemeine Ermahnung geknüpft wird. Es wird versichert, dass Koheleth auch dem Volke Lehrer gewesen sei, fleissig geforscht und viel Sprüche aufgestellt habe, und dass er bei Abfassung seines Buches mit offenem, geraden Sinne zu Werke gegangen sei, darum aber auch giltige und interessante Wahrheiten gefunden zu haben glaube (V. 9. 10.). Diese letzteren werden als vorzüglich nach Ursprung und Wirkung gepriesen und die Ermahnung gegeben, aus ihnen Belehrung zu schöpfen und angestrengtes Studium anderer Bücher, deren sehr viele angefertigt würden, zu vermeiden, um sich nicht zum eigenen Nachtheile anzustrengen (V. 11. 12.). Zuletzt

wird das Resultat aller Weisheitslehren zusammengefasst und läuft darauf hinaus, dass man, eingedenk des zukünftigen Gerichtes, wo dem menschlichen Handeln eine strenge Vergeltung folgen werde, Gott fromm verehren und seine Gebote befolgen müsse (V. 13. 14.).

Diesen Abschnitt betrachten *Döderlein* (Scholia in libb. V. T. poet. p. 187. Salomo's Prediger u. s. w. S. 161.), *Schmidt* (Koheleth's Lehren u. s. w. S. 95. 203 f.), *Bertholdt* (Einl. V. S. 2250 ff.), *Umbreit* (Cohel. Scept. p. 94 sq. Koheleth's Seelenkampf. S. 90.) als einen späteren, von fremder Hand gemachten Zusatz; wogegen *v. d. Palm* (Ecclesiastes etc. p. 83 sq.), *de Wette* (Einl. in d. A. T. S. 355.) u. A. sich erklären. Allerdings aber lässt sich nicht in Abrede stellen, dass wenn man dieses Stück mit dem Buche selbst zusammenhält, Vieles darin gegen die Identität der Verfasser zu sprechen scheint. 1) nämlich ist der ganze Zusatz überflüssig und bei einem Buche, wie Koheleth ist, völlig zwecklos. Man begreift nicht, warum der Verfasser, der bei Abfassung seines Buches eine rein didaktische Tendenz verfolgte, diese unwichtigen Notizen beifügte. Einfach hatte er mit dem Thema des Ganzen (Kap. 1, 2.) angefangen, einfach schliesst er (Kap. 12, 8.) damit, nachdem er es durchgeführt hat. Niemand erwartet noch etwas; was die abschliessende Rundung des Ganzen stört. Dazu kommt 2), dass Koheleth in diesem Anhange in der dritten Person von sich spricht, während er im Buche selbst, auch da, wo er bloss über sich referirt, der ersten Person sich bedient. Man wende nicht ein, dass er im Buche sich lehrend und mahnend an einen Zweiten wende

und darum von sich selbst angemessen in der ersten Person rede; er thut jenes im Epilog auch (V. 12.), ohne jedoch zugleich auch dieses zu thun. Diese Verschiedenheit in der Darstellung lässt sich genügend nur durch die Annahme verschiedener Verfasser erklären. Hierbei ist 3) auch zu berücksichtigen, dass der Epilogist (V. 13.) Gottesfurcht und Frömmigkeit als Zielpunct aller Weisheitslehren betrachtet. Das konnte aber Koheleth von seinen Weisheitslehren kaum prädiciren. Allerdings empfiehlt zwar auch er Gottesfurcht, aber sie ist keinesweges die Summe seiner Weisheit, sie ist nicht das Ziel, auf welches hin seine Lehre geht. Vielmehr verfolgt er die Tendenz, nachzuweisen, dass Alles nichtig sei und dass man darum am besten thue, fröhlich das Leben zu geniessen. Gleicherweise widerstreitet 4) auch der Gedanke an ein zukünftiges, förmlich von Gott abzuhaltendes Gericht, welches der Epilogist (V. 14.) geltend macht, der Ansichtsweise Koheleth's; s. die Anm. z. V. 14. Diese Stelle möchte leicht entscheidendes Gewicht haben. Endlich 5) passt wohl auch die Aeusserung (V. 12.), dass das Büchermachen kein Ende nehme, kaum zu Koheleth's Zeit, sofern dieser doch höchst wahrscheinlich in der persischen Periode gelebt hat, wo eine solche Klage im Munde eines Juden sich schwer erklärt. Fasst man dies Alles zusammen, so wird es sehr wahrscheinlich, dass der in Rede stehende Epilog eine Beigabe von jüngerer Hand sei. In der That war es auch bei den Juden in der späteren Zeit nicht ungewöhnlich, dergleichen Zusätze zu machen. Man vergleiche z. B. Job. 1. 2. 42,7—17. Jer. 52. Jes. 36—39. Ps. 18, 51. 25, 22. 34, 23.

41, 14. 72, 19. 20. 89, 53. 106, 48. Und wie viele von den historischen Ueberschriften der Psalmen mögen nicht in diese Kategorie zu stellen sein!

---

9. Und überdem, dass Koheleth weise war, lehrte er auch noch das Volk Einsicht, und prüfte und forschte, stellte viel Sprüche. 10. Es suchte Koheleth wohlgefällige Worte zu finden, und das redlich Geschriebene sind Worte der Wahrheit. 11. Worte der Weisen sind wie Stacheln, und wie Nägel fest die Versammler, gegeben von einem Hirten. 12. Und übrigens aus ihnen, mein Sohn, belehre dich, viel Bücher zu machen nimmt kein Ende und viel Studiren macht Erschlaffung des Körpers. 13. Lasst uns die Summe der Rede, das Ganze hören: Gott fürchte, und seine Gebote halte, weil dies jeder Mensch soll. 14. Denn jegliche That wird Gott bringen zum Gericht über alles Verborgene, es sei gut oder böse.

V. 9. Koheleth besass nicht allein grosse Weisheit, sondern er suchte dieselbe auch dadurch gemeinnützig zu machen, dass er sie durch Rede und Schrift mittheilte. — יוֹתֵר שׁ überdem, ausserdem, dass; s. z. Kap. 2, 15. Andre wie It., Vulg., Geier, Rosenm. geben es: und übrigens, weil Koheleth weise war, so lehrte er auch noch u. s. w. Allein dann scheint doch עוֹד amplius ziemlich müssig und unpassend zu stehen, was bei der obigen Uebertragung nicht der Fall ist, sofern in dem עוֹד לְמַד וגו׳ eine Steigerung liegt: nicht bloss durch den Besitz der Weisheit zeichnete er sich aus, sondern auch *noch* dadurch, dass er u. s. w. Für אִזֵּן haben LXX., Arab. אָזַן gelesen, was aber keinen Sinn gibt. Andre haben zwar אִזֵּן gelesen, aber falsch übersetzt z. B. durch „hö-

ren" s. v. a. הֶאֱזִין z. B. Aquila: ἠνωτίσατο· Syr. ܐܨܘ. Chald. וַאֲצִית. Luth., Döderl., Mich., Bauer, Spohn u. A. oder durch „hören machen, lehren, erzählen" wie It., Vulg. enarravit, quae fecerat. Cleric., v. d. Palm. Angemessener nehmen Abenesr., Kimchi, Merc., Geier, Rosenm., Gesen. die Bedeutung „prüfen, erwägen" an; das Wort ist nämlich die Radix zu מֹאזְנַיִם Wage und heisst daher „erwägen". Dies bestätigt das Rabbin. wo (Buxt. lex. chald. p. 53.) אֲזַן s. v. a. probirt, geprüft werden heisst. — Ueb. תָּקַן s. Kap. 1, 15. und über הַרְבֵּה Kap. 1, 16. Dass man übrigens bei den hier genannten Sprüchen an unsere salomonischen Proverbien zu denken habe, scheint keinem Zweifel zu unterliegen; vergl. 1 Reg. 4, 32.

V. 10. Eine Bemerkung Koheleth's über die Abfassung seines Buches. Wohlgefällige Worte d. h. angenehme, interessante Erörterungen und Belehrungen. Andre wie Mich., Schmidt, Umbr., Rosenm. u. s. f. verstehen eine elegante, reizende Darstellung, deren Koheleth sich zu befleissigen gesucht habe. Allein dagegen scheint das zweite Glied zu sprechen und dass er sich auch in dieser Beziehung offenbar wenig Mühe gegeben habe, lehrt sofort der Augenschein. Man denkt passender an den Inhalt, auf welchen es ihm doch hauptsächlich ankommen musste; doch braucht man auch nicht mit Aquil., Symm., Vulg. „nützliche Reden" zu übersetzen. — Beim zweiten Gliede hat man יֹשֶׁר entweder adverbial zu fassen: gerade und ehrlich (s. Gesenius Lehrgeb. S. 625 f.) oder mit v. d. Palm, Bauer zu lesen וּכְתוּב יֹשֶׁר scriptum sinceritatis, sincere scripta. So scheinen auch LXX.: γεγραμμένον εὐθύτητος· Arab. gelesen zu haben. Sinn: Das, was mit Geradheit abgefasst ist, sind wahre Worte d. h. wer, wenn er forscht und lehrt, gerade und

offen zu Werke geht, wie ich es gethan habe, der gelangt zur Wahrheit und seine Worte enthalten dann auch Wahrheit; Unbefangenheit und gerader Sinn führen zur Wahrheit. Dies war mein Ziel, indem ich voraussetzte, dass die Mittheilung gefundener Wahrheiten angenehm sein würde. Ich suchte durch meine Schrift den Genuss, den Erkenntniss der Wahrheit bringt, zu bereiten und ich glaube, dass wie ich zu Werke gegangen bin, ich die Wahrheit gefunden und vorgetragen habe. — Aquil., Vulg., Syr., Köhler drücken das Praet. „et scripsit" aus; ebenso Spohn nach einem Cod. Kennic. Es ist aber nicht nöthig, die Masora zu verlassen.

V. 11. Zusammenhang: Diese Aussprüche der Wahrheit sind vorzüglich nach Ursprung und Wirkung. — דָּרְבוֹן Ochsenstachel von d. arab. ذَرَبَ acuit, acutus fuit. Gleichwie der Ochsenstachel das Rind Sitte lehrt und zu rechtem Gange bringt, ebenso belehren die Aussprüche der Weisen den Menschen vom Rechten, leiten ihn dazu an und erhalten ihn dabei, sie sind das Mittel der Belehrung, Anweisung und Leitung in der Hand des Weisen, wie der Stachel in der Hand des Pflügers. Daher heisst דַּרְבָּן (nach Buxtorf lex. chald. p. 572.) im Rabbin. auch gubernator, moderator und סקר (nach Buxt. lex. chald. p. 1539.) sowohl pungere, stimulare, als ducere. Man vergl. auch מַלְמַד Ochsenstachel, eigentl. Lehre von לָמַד und מַרְדַּע (bei Buxt. p. 1253.) Ochsenstachel wahrscheinlich aus מָרָה Hi. lehren und דַּעַת Einsicht. — Der Vorzüglichkeit der Aussprüche entsprechen nun auch vollkommen diejenigen, welche sie thun, die בַּעֲלֵי אֲסִפּוֹת. — אֲסִיפָה ἅπαξ λεγόμενον, Versammlung, wie אֲסִיפָה congregatio, collegium (bei Buxt. p. 168.). Man hat hier an Versammlungen zu denken, wo Weise lehren, der Unter-

weisung Bedürftige zuhören. Solche Versammlungen waren bei den späteren Juden gewöhnlich. Die Herren der Versammlungen sind nun unstreitig ihre Vorsteher, welche die Versammlungen veranstalten und sich mit ihnen beschäftigen. Man vergl. die analogen Formeln בַּעֲלֵי מָסֹרָה Urheber der Masora; גְּמָרָא, מִשְׁנָה, בַּעֲלֵי תַלְמוּד die Verfasser und Ausleger des Talmud, der Mischna, Gemara; בַּעֲלֵי מִקְרָא die, welche die Schrift behandeln, die Schriftgelehrten; בַּעֲלֵי מֻרְדָּשׁ die Schulvorsteher u. s. w. (Buxtorf. p. 1147., Vitringa de synagoga vet. pag. 614.). Demnach sind בַּעֲלֵי אֲסִפּוֹת diejenigen, welche jene Versammlungen halten, doctores sapientiae. Diese werden hier mit *Nägeln* verglichen zur Bezeichnung ihrer unerschütterlichen Festigkeit, vermöge welcher man sich auf sie verlassen kann und durch die sie ihren Aussprüchen Gewicht und Befolgung zu geben wissen. So wird auch Eljakim (Jes. 22, 23.) ein Pflock (יָתֵד) genannt, weil der Prophet ihm feste Dauer seiner neuen Stellung verheisst und von ihm erwartet, dass er eine unerschütterliche Stütze des Staates sein werde. Oberste in einem Staate heissen dann ohne Weiteres Pflöcke (Zach. 10, 4.), oder auch Stützen, Säulen (Jes. 3, 1. 19, 10.). Vergl. Talmud Tr. Eruvin fol. 53. col. 1. (bei Buxt. lex. chald. p. 1473.) wo es heisst: אנן כסיכתא בגוותא, was Buxt. übersetzt: nos sumus sicut clavus in pariete. So stehen die Weisheitslehrer ernst (vergl. Kap. 7, 2—5.) und fest da umgeben von den Zuhörern, auf welche ihre Aussprüche natürlich einen tiefen und bleibenden Eindruck machen. — נָטַע pflanzen steht häufig von Menschen, welche feste Wohnsitze erhalten, in denen sie dauernd bleiben (Jer. 24, 6. 42, 10. Amos 9, 15. Ps. 44, 3.); es kommt aber auch vor vom Einschlagen der Zeltpflöcke (Dan. 11, 45.), und passt demnach so-

wohl zum Bilde (Nägel), als zu den damit Bezeichneten (Weisen). Daraus erklärt sich auch die Masculinarform נְטוּעִים, welche wegen der Beziehung auf Männer gewählt ist, während man wegen מַשְׂמְרוֹת eigentlich die Feminalform erwarten sollte. — Im zweiten Gliede bezieht sich נִתְּנוּ auf die Aussprüche und die Weisheitslehrer zugleich; Weisheitslehrer sind von einem Hirten (Gott) gegeben, welcher ihnen auch Weisheit verleiht, dass sie weise Aussprüche thun können. Gott heisst insofern höchst passend ein Hirt, als er vermittelst der Weisheit, welche er durch Weisheitslehrer der Menschheit (der Menschenheerde) offenbart, diese so gut leitet und wenn sie folgt, zum Glücke führt, wie ein Hirt seine Heerde immer auf dem besten Wege und zum besten Weideplatze führt. Auch sonst wird Gott ein Hirt genannt (Ps. 23, 1. 80, 2. 95, 7. Jes. 40, 11. Ez. 34, 15. vergl. Mich. 7, 14. Jer. 23, 4.). — אֶחָד steht nicht überflüssig. Mögen die Lehrer der Weisheit und der Aussprüche der Weisheit auch viele sein; die wahre Weisheit ist nur eine, die des höchsten Weisen, der durch seine Organe, die menschlichen Weisheitslehrer, nach einem (dem Sitten-) Gesetze Alle lenkt. Bei dieser Erklärung darf man weder Puncte noch Accente ändern und hat auch zu allen Einzelheiten passende Analogien.

Die schwierige Stelle ist übrigens sehr verschieden ausgelegt worden. Eine Anzahl Interpreten z. B. Abenesr., Jarchi, Geier, v. d. Palm, Bauer, Rosenm., Köster, de Wette u. A. fassen בַּעֲלֵי אֲסִפּוֹת als Apposition zu דִּבְרֵי חֲכָמִים und übersetzen: wie eingeschlagene Nägel sind die gesammelten Sentenzen, die Sammlungen. Die Vergleichung der letzteren mit Nägeln ist nicht unpassend, sofern kurze, schlagende Aussprüche, wie die Gnomen der hebr. Weisen, grossen Eindruck zu machen und

dauernd im Gemüthe zu haften pflegen. Man vergl. Horat. epist. II, 3, 335 f. Quidquid praecipies, brevis esto; ut cito dicta percipiant animi dociles teneantque fideles. Allein בַּעַל muss in allen Compositionen die active Bedeutung behalten; man darf sich nicht z. B. auf בַּעֲלֵי בְרִית, בַּעֲלֵי שְׁבוּעָה Verbündete, Verschworene berufen; denn auch hier ist die Bedeutung activ: die sich Verschwörenden, Verbindenden, oder die, welche sich verbündet, verschworen haben. Dazu erklärt sich bei dieser Auffassung auch die Masculinarform נִטּוּעִים nicht. Richtiger Ewald (krit. Gramm. S. 573.): Verbindungen habende Worte. Wenn nur אֲסֻפָּה nicht Sammlung, Versammlung hiesse! Dem Sprachgebrauche angemessener haben daher Andre wie Kimchi, Merc., Grot., Cleric., Mich., Döderl., Schmidt, Köhler, Schelling unter בַּעֲלֵי אֲסֻפוֹת Personen verstanden und an Sentenzensammler gedacht, welche beauftragt von Einem (nach Grot. von Serubabel) oder unter der Oberaufsicht eines Einzigen (Döderl., Schmidt, nach Schelling, v. d. Palm des Salomo), oder von dem einzigen Gotte gesendet (I. D. Mich.) Sentenzensammlungen veranstaltet hätten; oder welche die Aussprüche eines Einzigen in Sammlungen gebracht hätten (Kimchi, Köhler, Cleric.); der Letzte, welchem Schelling folgt, bezieht בַּעֲלֵי אֲסֻפוֹת zum Folgenden, die beiden ersten beziehen es als Apposition zu חֲכָמִים. So auch Gesenius (Thesaur. ling. hebr. p. 131.), welcher aber an versammelte, mit einander disputirende Weise denkt. Indess bleibt die Construction, wenn man nicht die Accente ändern will, immer sehr schleppend. Man würde erwarten: die Worte der Weisen, der Versammelten sind wie u. s. w. oder: Wie Stacheln und wie eingeschlagene Nägel sind die Aussprüche der Weisen, der Versammelten.

V. 12. Sprüche dieses Ursprungs und dieser Wirksamkeit enthält auch Koheleth's Buch; darum soll man sich daraus belehren. — Mit dem Ausdrucke „Sohn" redete der hebräische Weisheitslehrer seinen Schüler, den geistig von ihm Erzeugten und zu Erziehenden an; (Prov. 1, 8. 10. 15. 2, 1. 3, 1. 11. 21. 4, 1. u. s. f.) — מֵהֵמָּה aus ihnen, nämlich den in unserm Buche enthaltenen Weisheitslehren. Ueb. נִזָּהֵר sich belehren vergl. Kap. 4, 13. Andre dem rabbin. Sprachgebrauche folgend geben יוֹתֵר מִן durch „ausser" und נִזָּהֵר durch „sich hüten, enthalten" und übersetzen entweder (Seb. Schmidt, Bauer): vor mehr, als dieses ist, hüte dich! oder (Mich., v. d. Palm, Schelling): Was über dieses hinausgeht, vor dem hüte dich, von dem enthalte dich! Oder (nach Vulg. his amplius, fili mi, ne requiras, Grot., Köhler): Hüte dich, mehr zu suchen als dieses. Man hätte dann an eine Warnung vor andern Büchern (nach Zirkel vor den philosophischen Werken der Heiden) und alleinige Empfehlung des unsrigen zu denken, welches hinreiche. Allein die erste Erklärung ist einfacher und passt auch recht wohl zum Folgenden, wo Koheleth über das viele Büchermachen klagt, was erschöpfendes, körperschwächendes Studiren für Folge habe. Er will, dass der Lernbegierige in seinem Buche Genüge finde und daraus sich belehre. — לַהַג ἅπαξ λεγόμενον erklärt sich aus dem arab. لَهِجَ avidus, deditus fuit, und bezeichnet in diesem Zusammenhange die Gier, mit welcher man sich der Lectüre hingibt; vergl. das lat. studium. Wer alle Bücher, die jetzt geschrieben werden, mit Eifer studiren wollte, der würde sich um seine Gesundheit bringen. Dass diese Aeusserung nicht in eine frühe Zeit passt, ist klar. Im entgegengesetzten Sinne übersetzt der Chaldäer: Und

was mehr ist als jenes, mein Sohn, so sei ermahnt, dass du recht viel Bücher machest, so dass kein Ende sei und dass du studirest die Worte des Gesetzes und Ermüdung des Leibes schauest. Eine Probe von der gewissenlosen Willkühr dieses Uebersetzers.

V. 13. 14. folgt eine Zusammenfassung aller Weisheitssprüche; sie laufen alle dahin aus, dass der Mensch Gott ehrfurchtsvoll verehren und seine Gebote befolgen müsse. — סוֹף Ende (Kap. 3, 11. 7, 2.), hier wohl Endresultat, summa wie im Rabbin. (Buxt. lex. chald. p. 1451.). Das folgende הַכֹּל hat man als Apposition zu סוֹף דָּבָר zu betrachten und zu übersetzen: die Summe der Rede (Koheleth's), das Ganze (in nuce) lasst uns hören. LXX.: τὸ τέλος λόγου, τὸ πᾶν ἄκουε. Alle wahre Weisheit lag dem religiösen Hebräer auf seinem theokratischen Standpuncte in der Religiosität und alle seine Weisheitslehren vereinigten sich in dem Satze, dass man Gott durch ein religiöses Leben ehrfurchtsvoll verehren müsse. Dieser Satz ist daher hier auch als die Summa der Weisheit Koheleth's betrachtet, wiewohl dieser ihn nirgends grade stark hervorhebt. Andre übersetzen: das Ende aller Lehre oder: das Ende der ganzen Rede lasst uns hören, oder: das Ende der Rede lasst uns Alle hören. Vulg. finem loquendi pariter omnes audiamus. Graec. Venet. τὸ τέλος τοῦ λόγου πάντες ἀκούσωμεν. Keine dieser Uebertragungen lässt aber der Text zu. — Die letzten Worte זֶה כָּל־אָדָם heissen: dies, nämlich Gott verehren, soll jeder Mensch. Den Begriff „sollen" muss man sich aus den vorhergehenden Imperativen hinzudenken. Oder: dies ist das Alles der Menschen d. h. darauf beruht bei den Menschen Alles, die Gestaltung aller seiner Verhältnisse seines ganzen Lebens.

V. 14. Die Ermahnung zur Gottesfurcht und Fröm-

migkeit wird durch den Gedanken an das zukünftige Gericht motivirt. — מִשְׁפָּט ist mit dem Folgenden zu verbinden und zu übersetzen: in das Gericht über alles Verborgene d. h. welches über alles Verborgene abgehalten werden wird. Betrachtet man die Stelle unbefangen, so muss man den Gedanken an ein förmliches Gericht, wie man es sich als nach dem Tode eintretend denkt, darin anerkennen. Darauf führt 1) schon der Ausdruck, dass Gott *jede That* in das Gericht d. h. vor seinen Richterstuhl zur richterlichen Beurtheilung bringen werde, sowie 2) der Ausdruck, dass dieses Gericht über *alles Verborgene* werde abgehalten werden. Die letzte Formel wird immer da gebraucht, wo von einem förmlichen Gerichte z. B. dem nach dem Tode die Rede ist; vergl. Röm. 2, 16. 1 Cor. 4. 5. 1 Tim. 5, 24. 25. Keinen von beiden Ausdrücken würde man erwarten, wenn von den natürlichen Folgen der menschlichen Handlungen als von einer Vergeltung die Rede sein sollte. Vergl. Kap. 3, 17. 5, 7. 11, 9. u. A. Sofern nun aber Koheleth die Vergeltung bloss in den natürlichen Folgen der Handlungen findet, ein jenseitiges Gericht aber nicht annimmt (s. d. Einl. z. Kap. 3, 16 ff.), kann die vorliegende Stelle unmöglich von ihm herrühren.

Guss und Druck von Friedrich Nies in Leipzig.